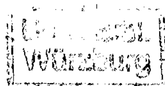
EINGEDENKEN UND ERLÖSUNG. Walter Benjamin ...
... präsentiert Benjamins Denken als Beitrag zu einer aktuellen Theorie verändernder Praxis. Innerhalb des Projektes eines Autors – s. Anhang – figuriert es als *Theoretische Quellen zum Begreifen und Verändern unserer Welt III/Eine andere Welt ist möglich, Bd. 6*
Eine Veröffentlichung des Verlages *Königshausen & Neumann*, Würzburg, und von *SKEPSIS. Academia Semiologia e Direito*, São Paulo, Brasil; *Seção Filosofia e Ciências Sociais*, Região Brasil 2: Suleste/Sul.]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg
Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Printed in Germany
ISBN 3-8260-2992-5
www.koenigshausen-neumann.de
www.buchhandel.de



Die Hoffnung aber, die man sieht
ist nicht Hoffnung;
denn wie kann man des hoffen,
das man sieht?

Röm. 8, 24

Es ist uns aufgetragen,
Am Werk zu arbeiten,
Aber es ist uns nicht gegeben,
Es zu vollenden

Talmud

Mein Dank gilt allen, die mir über Jahrzehnte - seis durch Gespräche, seis durch intelektuelle Produktion, beginnend mit Anregungen in Adornos Vorlesungen in Frankfurt am Main in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts - geholfen und damit das Buch mit geschaffen haben, das ein Front-Buch ist, das sich Front-Leser und -leserinnen wünscht, kein Universitäres, Langweiliges, Spezialistisches (Das machen andere „besser").

Das Buch widme ich all den Menschen, die heute die autonomen, couragierten und inspirierten persönlichen und sozialen Subjekte jener neuen Aufbrüche sind, besonders auf der Südhälfte des Planeten, mit denen ich mich einig weiss und mit denen ich mich bewege in so schwierigen wie grossartigen Kämpfen und Schöpfungen, hier, in der Geburts-Region des Weltsozialforen-Prozesses, der ein echtes Kind Lateinamerikas ist und der „Dritten Welt" überhaupt (was manche „drüben" bis heute nicht begriffen haben). Hervorheben möchte ich die *Zapatistische Bewegung* in Chiapas/México, den *Bolivarianischen Revolutionsprozess* in Venezuela mit subkontinent-weiter Ausstrahlung und den *revolutionären Kampf der indigenen Völker Boliviens für gesellschaftliche und für Naturressourcen-Souveränität.* Denn: *„die Welt ist schön, trotz allem Graus, und wäre noch schöner, wenn es nicht so viele Feiglinge und Schwächlinge auf ihr gäbe."* - rosa-grünliche, zum Beispiel.(R. Luxemburg, die Unsterbliche)

Inhalt

Einleitung

Am Beginn des 21. Jahrhunderts sind wir Zeugen des Übergangs zu einer neuen Phase der Geschichte. Einige Strukturen, Entwicklungstendenzen und Bewegungen, die zuvor die eigentümliche Konstellation der Moderne gebildet hatten, sind inzwischen an ihr Ende gelangt. So sind in der sozio-politischen Dimension die diversen „Realsozialismen" und Reformismen gescheitert, Reste der alten sozialen Bewegungen haben sich in die organisierte Zivilgesellschaft integriert, und das westliche Modell von Ökonomie und Politik hat sich endgültig mundialisiert. (CHESNAIS, 1994) Jedoch ist mit diesen Entwicklungen die Geschichte keineswegs an ein definitives Ende gelangt. Unter unseren Augen geht sie weiter mit teils alten, teils neuen Problemen und Konflikten, die noch auf ihre Lösung warten. Es gab in einem einzigen Jahr nach dem Ende des Ost-West-Konflikts, 1991, weltweit etwa 50 gewaltsame oder militärische Konflikte; im Jahre 2003 waren es schon 80. (GEORGE, 2003). Die wichtigsten seien genannt: Luftangriffe auf Somalia, 1992/1993; die Bombardierung Bosniens, 1995; die Bombardierung des Sudan, 1998; der Krieg im Kosovo, 1999; die ständigen Luftangriffe auf den Irak, 1993–2003; der Krieg in Afghanistan, 2002; schließlich der Krieg im Irak, seit 2003, der in seiner zweiten Phase als bewaffneter Widerstand gegen Besatzungsmächte noch andauert. Ebenfalls in globalen Dimensionen, haben in den 90er Jahren Verarmung und Verelendung rapide zugenommen.

Auf der anderen Seite machen sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts neue Aufbrüche emanzipatorischer Praxen geltend, die in den 80er und 90er Jahren noch unvorstellbar waren. Stichworte: das weltweite Netz von Widerstand und Alternativen, das sich im heterodox-politischen Prozess der *Weltsozialforen* repräsentiert (IBASE 2003)[1]; die *neozapatistische* Bewegung in México, Vorläufer, Anreger und Teil dieses Prozesses (SIMMEN, 1994; TOPITAS 1994; DIE AKTION, 1995; MARCOS, 1996; MITTELSTÄDT, 1997; REDAKTION, 1997; HOLLOWAY/PELÁEZ, 1998; FELICE, 1998; MONTALBÁN, 2000; BRAND, 2000) die Bewegung der *Piqueteros* in Argentinien; die *Tute Bianche* in Italien (AZZELINI, 2003); schließlich Experimente mit postkapitalistischer Produktion (SANTOS, 2002a) und direkter Demokratie (2002b).

In dieser Situation ist es notwendig, diese Phänomene und ihre tieferen Ursachen auf einem angemessenen theoretischen Niveau zu analysieren und zu bedenken und sich der hierfür geeigneten theoretischen Ressourcen überhaupt erst wieder zu versichern, nach den postmodernen Dekaden, die kritischer Vernunft

---

1 Es ist bemerkenswert dass sich mit dem WSF-Prozess auch so etwas wie ein kollektiver organischer Intellektueller entwickelt, zu dem Noam Chomsky, Boaventura de Sousa Santos, der für die hier vorliegende Benjamin-Interpretation sehr wichtige Michael Löwy und, als vielleicht bedeutendster Theoretiker in diesem Kontext, John Holloway (2002) gehören.

nicht unbedingt wohlgesonnen waren. Dazu kann eine kreative Rezeption und Erneuerung der Kritischen Theorie ein wichtiger Beitrag sein – als Sozialphilosophie und Soziologie, als Rekonstruktion ihrer ökonomiekritischen Basis, der Marxschen Theorie vor allem – und innerhalb ihrer der philosophisch-theologischen Konzeption von Walter Benjamin. Es kennzeichnet spezifisch die Kritische Theorie von Adorno, Benjamin, Fromm, Marcuse und einigen anderen, dass sie das Schicksal der Natur des Menschen und der äußeren Natur, innerhalb der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, in den Mittelpunkt ihrer philosophischen und wissenschaftlichen Arbeit gerückt hat. Eben deshalb kann sie einen besonderen Beitrag zur Bearbeitung der oben gestellten Aufgabe leisten. Das programmatische Zentrum dieser Kritischen Theorie charakterisiert der folgende Satz aus der Dialektik der Aufklärung von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer:

> „Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über die Natur, der alles in blosse Natur verwandelt." (ADORNO/HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 216)

Das heißt heute, dass die vieldiskutierten sozialen und ökologischen Probleme in ihrem tieferen Zusammenhang gesellschaftstheoretisch erkannt werden müssen, als Bedingung von Lösungen, die notwendigerweise jene Zivilisation des Herrschens über Natur hinter sich lassen, nicht allein über die äußere, sondern auch über die innere, menschliche. Die wirkliche und dauerhafte Lösung bestünde in einer herrschaftsfreien Gesellschaft, die vermöge ihrer Kernstrukturen Unterdrückung von Menschen und Natur ausschließen würde. Im Rahmen dieser allgemeinen Problembestimmung in der Kritischen Theorie ist es ganz besonders Walter Benjamin, der, unter dem Titel einer *Dialektik im Stillstand*, eine philosophisch-theologische Theorie des Erkennens der Chancen der Befreiung in und gegenüber den Strukturen der Herrschaft entwickelt hat. Im Verhältnis zur aktuellen geschichtlichen Situation besteht die Bedeutung eines aktualisierten Benjamin darin, einen wesentlichen Beitrag zur Konstruktion einer Praxistheorie zu leisten, die der Existenzkrise der modernen Zivilisation und den neuen emanzipatorischen Aufbrüchen am Beginn des 21. Jahrhunderts angemessen ist.

Das kritische Begreifen der Gesellschaft, der Geschichte und der Praxis sind in der Kritischen Theorie, vor allem bei Benjamin und Adorno, theologisch vermittelt; der Prozess der Kritik hat sein Fundament in einem theologischen Begriff. Es handelt sich um den Messianismus, und zwar in seiner jüdischen Gestalt. Gleichzeitig jedoch ist Benjamins Denken, und damit seine Darstellung in der vorliegenden Arbeit, alles andere als schulmäßige Theologie. Ganz im Gegenteil. Im Interesse beabsichtigter Praxis, deren geschichtlicher Begriff unmittelbar als Abwehr der Katastrophen der Moderne konzipiert wird, ist die konkrete Negation, Hegelisch begriffen, aller positiv erscheinenden Theologie und Religiosität Fundament des Benjaminschen Denkens und Ausgangspunkt seiner hier gegebenen Analyse und Interpretation.[2] Sie gewahrt das Ewige, rettend, statt in jenem Positiven, eher als verborgen in der *„Rüsche am Kleid."* (V/1, 578)

Es resultiert diese Ambiguität im Verhältnis zur Theologie aus dem spezifischen Ansatz der Kritik. Sie stellt die Beziehungen infrage zwischen jedwedem geistigem Gehalt und kulturellem Produkt und der Wirklichkeit des Lebens in Gesellschaft, als Anwalt dieses Lebens gegenüber allen Formen der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit, deren kulturelle Stützen inbegriffen. Was das Verhältnis der Kritik zur Theologie angeht, so sucht sie einer Erfahrung gerecht zu werden, die von der aufklärerischen und atheistischen Kritik artikuliert wurde, dass nämlich Theologie und Religion in Europa historisch in erster Linie auf der Seite der Unterdrückung, nicht der Freiheit, gestanden haben und freilich auch der anderen, nachaufklärerischen, dass Befreiung von Religion und Theologie nicht notwendig zu Freiheit und Gerechtigkeit führt, andere Formen der Unterdrückung an ihre Stelle getreten sind, schließlich, dass Religion und Theologie über den repressiven hinaus einen emanzipatorischen Aspekt haben.

Aufgrund dieser komplexen Bedeutung des Theologischen in der Kritischen Theorie im Allgemeinen und bei Benjamin im Besonderen, hat die vorgelegte Arbeit einen eminent theologischen Gehalt und man könnte meinen, das Soziale und Politische kämen darüber zu kurz. Aber Politik, begriffen in einem tieferen Sinne, der den Notwendigkeiten unserer Epoche entspricht, ist, Benjamin gemäß, in dieser Arbeit auf höchst besondere Weise anwesend. Der jüdisch inspirierte theologische Aspekt hat in sich einen grundsätzlichen und umfassenden politischen Gehalt: Negation jedweder Herrschaft. Sie führt bei Benjamin zu radikaler Kritik von Politik überhaupt in einer anarchistischen oder anarchokommunistischen Perspektive. Diese Perspektive bliebe letztenendes dem Verständnis verschlossen *ohne* die Erkenntnis darüber, warum und wie Theologie das Politische produziert, Benjamin und der vorgelegten Interpretation zufolge: nämlich alle Politik hinter sich lassend zugunsten ihrer Ersetzung durch ein anderes Modell von Leben, das der Würde und der Besonderheit jedes einzelnen Menschen entspräche und mit Natur versöhnt wäre. Trotz dialektischer Differenzierung, die der legitimen und notwendigen Religionskritik gerecht bleibt, wird die Herausarbeitung des alles bei Benjamin durchdringenden theologischen Sprengsatzes für manche Leserinnen und Leser ein Stein des Anstoßes sein, für religiös-theologische sowohl wie für agnostisch-atheistisch politische. Die einen werden sagen, das liefe auf etwas völlig Unmögliches oder gar höchst Gefährliches hinaus: Revolution (in der Tat!), statt „Gott die Ehre" zu geben und „die Kirche im Dorf" zu lassen, sprich, Politik nicht mit Theologie und Religion zu vermischen. Letzteres, von Habermas und Tiedemann vorgebracht, der Essenz Benjamins die Gewalt antuend, die jener traditionell-religiösen Position sehr entgegen kommt. Die anderen wieder werden, mürrisch, einwenden, was denn

2 Der Theologe Karl Barth hatte begriffen, dass diese Negation aufgefasst werden kann als im Interesse der Erneuerung des Glaubens als Erfahrungsgehalt einer authentischen Theologie. Er hat daher die großen atheistischen Kritiken in seinen Entwurf integriert.

eine so wichtige und richtige Sache wie das Denken und Tun von Revolution und was auf ihrem Wege liegt mit längst überwundenen Ausdrücken wie „Reich Gottes“ zu tun haben kann außer, Verwirrung zu stiften und bestenfalls überflüssig zu sein oder, „das Höchste der Gefühle“ geduldet, um fromme Weggefährten im „linken“ Schleppnetz „bei der Stange zu halten“, wie das Marxisten diesseits und jenseits des Atlantischen Ozeans zu tun pflegten. So etwa teilte Bernd Kramer[3], Chef des anarchistischen Karin Kramer Verlages in Berlin, dem Autor am 8. April 2004 mit:

> „[...] blättere [...] in Ihrem Manuskript und stoße auf ‚Theokratie‘, lese ‚quer‘, verstehe nicht, was eine authentische Gottesherrschaft sein soll?!?! Als Agnostiker kann ich vom absoluten Sein [wovon im Buch nirgends die Rede ist, ht.] oder Gott nichts wissen; laß auch die Frage danach; und als Herausgeber anarchistischer Schriften ist mir Herrschaft, selbst die Gottesherrschaft, nicht genehm.“

Nun ist es jedoch die vertrackte Dialektik beider angeführter Positionen, dass sie die auseinander gebrochenen und jede für sich eingefrorenen Hälften eines notwendigen Zusammenhanges sind, wodurch jede in sich, gegenüber der jeweils anderen und vor allem gegenüber der Sache selbst, die hier zu verhandeln ist – Benjamin gerade durch theologische Emphase die, revolutions-theoretisch notwendige, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – falsch geworden sind. Daher denkt sich der Autor mit Hans Magnus Enzensberger:

> „die schwarzen nennen mich weiß,
> die weißen nennen mich schwarz.
> das höre ich gern. Es könnte bedeuten:
> ich bin auf dem richtigen weg.
> (gibt es einen richtigen weg?)“ [4]

Kritische Theorie kennzeichnet ein spezifisches Verhältnis von Philosophie (und Theologie), Praxis und Wissenschaft. In diesem Verhältnis ist einerseits die Beziehung auf wissenschaftliche Erkenntnis bestimmt durch vorwissenschaftliche, gerade auch alltägliche gesellschaftliche Erfahrung und mit ihr vermittelte Problemstellungen, die theologischen Ursprungs und philosophisch formuliert sind. Auf der anderen Seite ist die Beziehung der Sozialwissenschaften auf solche Philosophie bestimmt durch die Notwendigkeit, den faktischen Gehalt von deren Reflexionen und Konstruktionen empirisch zu überprüfen. Das betrifft jedoch *nicht* ihre Vorstellungen von *wahrer* Praxis, geleitet von den Ideen Erlösung, Versöhnung und Güte. Sie können wissenschaftlich weder bestätigt noch verneint werden. Die Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes geschieht in einem Laboratorium, das sich grundlegend von den Versuchsanordnungen der empirischen Wissenschaft unterscheidet, nämlich in langfristigen historischen Prozessen der Kämpfe um Befreiung. Aspekte dieses Theorie-Praxis-Verhältnisses werden in der vorliegenden Arbeit thematisiert.

Gegenüber der formellen Arbeitsteilung der Wissenschaften zeichnet sich die vorliegende Arbeit aus durch eine Vermittlung von philosophischen, theologischen und sozialwissenschaftlichen Aspekten. Anders könnte ihr wesentlicher Gegenstand nicht dargestellt werden: das Verhältnis von Theologie, Kritik und Begriff der historischen Praxis in der Kritischen Theorie, exemplarisch vertieft am Denken von Walter Benjamin.

Daher hat die Arbeit einen spezifisch interdisziplinären Charakter, der von ihrem Gegenstand selbst verlangt wird. Die angewandte Methode ist hermeneutische Analyse und Interpretation. Dieser erkenntnistheoretische Ansatz erfährt zwei Konkretisierungen. Erstens handelt es sich um eine *immanente* Hermeneutik, das will heißen: es werden Aspekte innerhalb des Gegenstandes miteinander konfrontiert, statt Urteile von außen an ihn heranzutragen. So ist bei der Darstellung des zentralen Themas der Beziehungen von Marxismus (und Marxscher Theorie) und Theologie bei Benjamin einmal die Theologie das Subjekt, Marxismus und Marxsche Theorie hingegen das Objekt dieser Theologie, und umgekehrt: die Marxsche Theorie ist Subjekt, die Theologie ihr Objekt. Zweitens wird Benjamins Logik der Herstellung von *Konstellationen* aufgenommen, die sehr verschieden ist von traditioneller Logik. An die Stelle strenger, kontinuierlicher und geschlossener Gedanken- und Ereignisketten tritt lockere Gruppierung, vermöge Assoziation und Konstruktion, von Korrespondenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Situationen von Gefahren und Kämpfen; Ideen verschiedenster Herkunft – im Interesse der Wahrnehmung von spezifischen Chancen der Befreiung in der Gegenwart. Dieser Logik folgend, ist die Arbeit bestrebt, Benjamin die Treue zu halten.

In der neueren Benjamin-Rezeption lassen sich drei vorherrschende Formen unterscheiden. Eine davon benutzt sein Werk, um die Moderne zu rechtfertigen, einschließlich ihres kapitalistischen Zentrums. Eine andere Richtung der Interpretation vereinnahmt Benjamin für die Ideologie der „Postmoderne“, hinsichtlich des von ihr unterstellten neuen Individualismus und Hedonismus und der Relativierung und Auflösung aller realen und der Beliebigkeit aller virtuellen Systeme. Diese Interpretationen unterstreichen wichtige Aspekte der Gegenwart und des Benjaminschen Denkens. Aber sie verneinen oder vernachlässigen den spezifisch kritischen Charakter dieses Denkens – gegründet auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie des Kapitalismus und vermittelt mit der, vor al-

[3] Der Verlag hat von Michael Löwy herausgebracht *Utopie und Erlösung*, ein Buch voller messianischer Theologie und Referenz der vorliegenden Studie zu Benjamin, und vom Autor selbst *Warum die Blue Jeans schwarz geworden sind. Nachrufe auf den Zeitgeist der Postmoderne*, mit etlichen theologischen Bezügen.

[4] Hans Magnus Enzensberger. *Gedichte. Die Entstehung eines Gedichts.* Nachwort von Werner Weber. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1963, S. 42.

lem anarchistischen, Kritik der Politik[5] – und die Frage nach grundlegenden Lösungen. Darauf wird in Teil A noch einzugehen sein.

Die Analysen und Interpretationen in diesem Buch sind Teil einer dritten Form der Benjamin-Rezeption, die dem kritischen und revolutionären Gehalt seines Werkes treu bleibt. Dieser Zugang zu Benjamin unterscheidet sich von den beiden anderen dadurch, dass er nicht eine schon existierende Konzeption von außen an sein Werk heranträgt, sondern vielmehr immanent Benjamins Erkenntnistheorie der Chancen verändernder Praxis herausarbeitet und fruchtbar macht.

Zum Aufbau des Buches

Im Verlaufe der Untersuchung hat sich gezeigt, dass Benjamins Gebrauch der Theologie nicht allein praktisch motiviert ist, sondern auch zur Praxis sich hindrängt. Das heißt hier: zur Reflexion der Praxis. Sie kommt mehrfach in der vorliegenden Untersuchung zu Wort: als spezifische Theorie des Erkennens der Chancen geschichtlicher Praxis, als Theorie dieser Praxis, schließlich als Kritik an Praxis.

Diesem Vorkommen liegt *der Begriff der Profanierung des Theologischen* zugrunde. An ihm entschiedet sich alles. Das Vertrauen in die Möglichkeit, die theologische Idee des Messianischen so zu profanieren, dass sie sich in den Begriff einer rettenden historischen Praxis verwandelt, der dieser Praxis helfen kann, liegt Benjamins Annäherung an Theologie zugrunde. Dabei ist diese Annäherung alles andere, nur nicht eine äußerliche und instrumentalisierende. Es ist, wie Adorno formuliert hat, *„der innere Glutkern"* der theologischen Idee des Messianischen selber, der konkret und praktisch werden *will* in der Profanierung. Damit sind auch schon die wesentlichen Inhalte der vorliegenden Untersuchung bezeichnet.

Teil A verweist darauf, dass Benjamins Theorie für das Hier und Jetzt aktuell ist – aktuell in dem Sinne, den Benjamin diesem Begriff gegeben hat: praktisch-(anti-) politisch.

Teil B analysiert die Art und Weise, *wie* die Kritische Theorie im Allgemeinen und Benjamin im Besonderen sich an jüdische Theologie angenähert haben – in praktischer Absicht. Es wird die Vermutung gewagt, als hermeneutisches Theorem, dass allererst Theologie – freilich eine sehr spezielle – Kritische Theorie konstituiert hat. Ohne Theologie kann es keine Kritische Theorie, mit ihr freilich auch keine positive Theologie geben. Am Beispiel der Politik in emanzipatorischer und der gesellschaftlichen Naturverhältnisse in versöhnender Absicht wird gezeigt, zu welchen Resultaten die spezifische Form dieser Konstitu-

5 Es ist vor allem Michael Löwy, der auf diesen wesentlichen anarchistischen Aspekt der Benjaminschen Praxistheorie verschiedentlich hingewiesen hat. (LÖWY, 1986, 1992, 1997).

ierung – die Profanierung des Theologischen – in Benjamins Denken geführt hat und welche Probleme darin beschlossen sind. (Teil B, 3).

Teil C analysiert die Benjaminsche ‚Methode' – von ihm *Eingedenken* und *Dialektik im Stillstand* genannt – Geschichte so zu erforschen, dass ihre uneingelösten Versprechen und unabgegoltenen Hoffnungen, und zwar *alle* – alle Tränen sollen abgewischt werden, Offenbarung des Johannes – einer jeweils gegenwärtigen Praxis zu Hilfe kommen, die „aufs Ganze geht": Emanzipation als Beginn einer menschenwürdigen und mit Natur versöhnten Geschichte. Gezeigt wird diese Erkenntnistheorie als eine spezifische Logik der Geschehnisse und der Zeit, in der sie sich ereignen; als eine notwendig metaphorische und ästhetische Sprache – dialektische Bilder und Erzählungen – in der die wesentlichen Ereignisse ausgedrückt werden; als metaphorische Charakterisierung des Subjekts der Erkenntnis und der Praxis.[6]

Die Theologie, so wurde schon gesagt, wird profaniert. Das wird gezeigt am Beispiel der Politik und der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, und zwar als ein ungelöstes Problem. Darum, und diesen Gedanken entwickelt diese Problematisierung, bevor er in Teil F durchgeführt wird, ist die umgekehrte dialektische Bewegung vielleicht noch wichtiger: Das kritische Denken, bei Benjamin die Marxsche Theorie, wird revolutioniert – durch Theologie. In dieser Bedeutung gilt nicht allein jene Profanierung, sondern auch eine theologische Transformation des Profanen, die seine Heiligung genannt werden könnte. Den dialektischen und dialogischen Zusammenhang beider Bewegungen herauszuarbeiten, das ist Aufgabe für eine immanent-kritische Transformation des Benjaminschen Denkens. Sie wird in Teil F verfolgt, nach der Problematisierung in Teil B.3.

Diese Perspektive wirft erneut ein Problem auf: das der *Theokratie.* Es handelt sich um ein Problem, das, über die immanente Logik, die, von Benjamin ausge-hend, auf diese Frage stößt, hinaus von brennender Aktualität ist. An jeder Straßenecke in Brasilien, so könnte man, etwas übertrieben, sagen, wir der Passant mit der Nase auf die Versammlungsorte der unterschiedlichsten religiösen Glaubensgemeinschaften gestoßen. Sie sind, in der „Postmoderne", am Beginn des XXI. Jahrhunderts, *die* Massenbewegung unserer Zeit (wie etwa auch der Fußball). Statt das bloß zu bedauern oder zu kritisieren, käme es darauf an, sie zu begreifen und sich kreativ und autonom zu ihr zu verhalten.[7]

6 In Lateinamerika gibt es mindestens zwei Autoren – sie sind auch im deutschen Sprachraum gut bekannt – die kongenial Benjamins ästhetisches Programm des aktualisierenden Eingedenkens verwirklicht haben. Es handelt sich um Eduardo Galeano, Uruguay, mit der historischen Trilogie *Erinnerungen an das Feuer*, und um José Carlos Mariátegui, Peru, mit den *Sieben Versuche(n) die peruanische Wirklichkeit zu verstehen* – eine Aktualisierung der Geschichte der Indigenas.

7 Hier wartet also, sensibilisiert durch Benjamin, durch die Kritische Theorie überhaupt, noch eine große Aufgabe auf ihre Bearbeitung. Teil E gibt einige Hinweise darauf, wie die Bearbeitung dieser Aufgabe zu bewerkstelligen sei.

Die Profanierung hat, innerhalb von Benjamins Denken, zwei Konsequenzen: erstens, die Entwicklung von Ideen zum gesellschaftlichen Naturverhältnis. Darüber hinaus bewährt sie sich in sowohl scharfen wie sensiblen, konkret sich am Gegenstand entzündenden Kritiken, am Marxismus (der revolutioniert wird) und an den mächtigsten Richtungen der Politik in der Moderne: Reformismus (Sozialdemokratie), „Kommunismus", Faschismus (Nazismus in Deutschland). Sie alle werden, in verschiedener Weise, verneint in einer Tiefenkritik, deren Fundament die schonungslose Bloßstellung der modernen Geschichtsphilosophie ist. (Teil D) Ihr Grundbegriff, der Fortschritt, gibt sich dem theologisch geschärften Blick zu erkennen als das, was er ist: eine einzige Katastrophe, nicht der Himmel, sondern die Hölle auf Erden, im Hier und Jetzt. Worin gebieterisch die Aufgabe einer Revolution entspringt, die, als eine echte Emanzipation und Befriedung, den Fortschritt nicht mehr weiter treibt, sondern ihn abbricht und beendet, definitiv, ohne Umkehr – um zu *retten*, was vom Leben (nicht bloß: Überleben) der Menschen und der Natur noch zu retten ist, ihre Würde, vor allem, trotz aller Beschädigungen, mithilfe einer Arche Noah, die noch zu bauen ist.

Abbrechen des Fortschritts und Retten des Unterdrückten, Gescheiterten, Ausgeschlossenen als die konstitutiven Elemente eines befreiten Lebens, kennzeichnen den heterodoxen und häretischen Begriff Benjamins von einer *anderen* Revolution, einer Revolution jenseits aller Revolutionen. Er ist sein Beitrag zu einer neuen Theorie der Emanzipation, die erst noch näher, konkreter, zu entwickeln ist – auch als eine Ehrung der Benjaminschen Gedanken.

Eine solche Ehrung geht nur durch eine Kritik hindurch, die von den ungelösten Problemen des Benjaminschen Denkens gefordert wird, die mit Benjamin über ihn hinausgeht, gerade um seiner fundamentalen Intention willen, der auf diese Art und Weise die Treue gehalten wird: Profanierung der Theologie. Diese Profanierung bleibt. Aber die Theologie bleibt ebenfalls. Nicht, um die Profanierung abzuschwächen, sondern um sie zu radikalisieren, als Prozess ohne Grenzen. Sie soll sich nicht bloß in einer, sondern in vielen Gegenwarten, Jetzt-Zeiten, ereignen, so, wie es die jeweilige Stunde ermöglicht. Und schließlich: Theologie und Profanierung sind, schon diesseits der von Benjamin erhofften Revolution, das Unterpfand ihrer Möglichkeit, einer wahren menschlichen Geschichte, die mit dieser Revolution beginnen kann – jenseits der höllischen Katastrophe. (Teil F)

Damit ist die *Aufgabe* gestellt – so weit es sich um theoretische Arbeit handelt – eine Kritische Theorie der neuen emanzipatorischen Praxen zu entwickeln, die von Benjamin und von der historischen Kritischen Theorie überhaupt, alles gelernt hat – in Zustimmung, Ergänzung, Kritik, Transformation – was irgend sich von ihnen lernen lässt, gelernt werden *muss*, um den Blick und die Sensibilität zu schärfen für historische und gegenwärtige Beispiele des in einer jeweiligen Jetzt-Zeit geschehenden kreativen Bruches mit dem Kontinuum von Herrschaft und Unterdrückung, in der perspektivischen Annäherung an den Traum vom glücklichen Leben.

Kritik und Praxis

Es gehört zu den Absichten der vorgelegten Arbeit, ein Beispiel zu geben für eine kritische Transformation und Kontextualisierung der Kritischen Theorie, in der aktuellen historischen Situation. Diese Absicht hat einen biografischen Aspekt, der das Interesse am Theorie-Praxis -Verhältnis motiviert. Darum sei kurz auf ihn eingegangen. Die Erfahrung von Jahrzehnten des Lernens, Denkens und Arbeitens außerhalb der Kritischen Theorie und zum Teil außerhalb des akademischen Rahmens haben den Autor in den 90er Jahren dazu veranlasst, erneut die Begegnung mit der Kritischen Theorie zu suchen, nach einer ersten in Frankfurt am Main, in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Die gleichen Erfahrungen motivierten das Interesse auch an anderen Formen des Erkennens und Denkens. Es stellte sich die Frage, ob Kritische Theorie transformierbar wäre in der Absicht einer Aktualisierung ihrer Essenz, das heißt ihres kritischen und revolutionären Impuls', und ob sie vermöge solcher Transformation mit anderen Formen der Erkenntnis und des Praxisbezuges vermittelt werden könne. Diese Frage führte den Autor zu Konstellationen der Marxschen und der Kritischen Theorie mit jüdischer Religionsphilosophie, europäischer politischer Theologie und Philosophie und Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in einem offenen Prozess, jenseits der diversen Orthodoxien. Und aus diesen Konstellationen ging ein persönliches Projekt hervor, das sich in einer Reihe von überwiegend schon veröffentlichten Arbeiten niedergeschlagen hat: *Beiträge zu einer kritischen und solidarischen Theorie emanzipatorischer Praxen*, für die notwendige kritische und solidarische Begleitung emanzipatorischer Anstrengungen. Die vorliegende Arbeit zu Benjamin im Kontext der Kritischen Theorie ist einer dieser Beiträge.[8]

Die Beziehung auf Praxis ist in diesen Beiträgen doppelt gegenwärtig. Vermittelt ist Praxis anwesend in der Auswahl von Themen und in der Art ihrer Behandlung. Unmittelbar kann diese Arbeit des Konstruierens und Synthetisierens, in der Entwicklung jener Beiträge – ausgehend von den oben erwähnten unterschiedlichen Quellen – schon selbst als eine Praxis angesehen werden: Wenn Theorie etwas anderes ist als, einerseits, ein Glasperlenspiel oder, andererseits, eine Überlebenstechnik, zeigt sie sich als solche verantwortlich gegenüber Praxis. Diese Vermittlung ist in keinerlei Hinsicht und unter keinelei Umständen direkt, sondern dialektisch und dialogisch; wechselseitige Anerkennung der Autonomie von Theorie und Praxis liegt ihr zugrunde. Die Art und Weise, wie Theorie sich Praxis gegenüber verantwortet, besteht in deren kritischer und solidarischer Begleitung und in kritischer Analyse der gegebenen Gesellschaft. Als solche Begleitung ist Theorie dann ein vermittelter Teil von Praxis:

8 Ihr Verhältnis zu den neuen emanzipatorischen Aufbrüchen, die eingangs erwähnt wurden, mag ein Zitat aus einer Rezension zu einem anderen der Beiträge angeben. Über „Die Wüste lebt. Jenseits von Kapital und Staat" (Thielen, 2001) war in *Publik Forum* zu lesen: *„Seit Seattle formiert sich eine globale soziale Bewe-gung gegen die neoliberale Globalisierung. Wer bei ihr ein Theoriedefizit ausmacht, sollte sich von Thielens ermutigenden Perspektiven inspirieren lassen. Denn: die Wüste lebt jenseits von Kapital und Staat."*

„Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis. Allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber." (ADORNO, 1977a, 761).

Die Ideologie von der reinen Theorie täuscht noch auf andere Weise. Solche Theorie sagt sie, sei unnütz. Aber theoretische Kritik beabsichtigt nicht, nützlich zu sein, sondern vielmehr praktisch, nämlich als jene oben bezeichnete besondere Form von Praxis und sich vermittelnd mit Praxis, die anders ist als Theorie.

Ein *technischer Hinweis*, der den Gebrauch des Buches erleichtert. Der Text wird in drei verschiedenen Schriftgrößen präsentiert: (a) der durchgehende Haupttext in 10; (b) Exkurse als verhältnismäßig selbstständige Essays, die ein Thema des Haupttextes ergänzen oder vertiefen in 9; (c) Ideen als Assoziationen oder Kontexte zum Haupttext als Fußnoten auf der betreffenden Seite in 8,5. Die Belegstellen zu Verweisen und Zitaten finden sich im Haupttext und in den Fußnoten in Klammern, mit Angabe des Autors, des Erscheinungsjahres und der Seite; bei mehreren Veröffentlichungen desselben Autors im gleichen Jahr, unterteilt mit Kleinbuchstaben. Diese Angaben entsprechen der Bibliografie im Anhang.

Sapucaia do Sul, Metropolitanregion von Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasilien, April 2005

TEIL A:

BENJAMIN HEUTE

Erinnerung der Vergangenheit als Zukunft in der Gegenwart

Benjamins Theorie der geschichtlichen Praxis zufolge haben Ideen, geistige Gehalte überhaupt, einen Zeitkern. Sie sind auf ihre Epoche in spezifischer Weise bezogen. Sie sprechen die Wahrheit einer Gegenwart aus, im Kontakt mit der Vergangenheit, oder sie verschleiern sie. Diese Auffassung gilt auch für Benjamins Theorie selbst. Ihre aktuelle Bedeutung lässt sich daher begreifen, indem wir unsere Zeit mit der seinen in Beziehung setzen.

Benjamins Epoche war gekennzeichnet durch schockierende Ereignisse und Entwicklungen: die Zerstörungen des Ersten Weltkriegs; die Niederlage der traditionellen sozialen Bewegungen in Europa, vor allem in Deutschland; das Überleben von alten vor- bis antidemokratischen Strukturen der preußischen Monarchie, nach deren Abschaffung und in der Demokratie; die Restauration des Kapitalismus; die ökonomischen und sozialen Krisen der zwanziger und der dreißiger Jahre; die grausame Enttäuschung der Hoffnung auf einen authentischen Sozialismus durch den Aufstieg des Stalinismus in der Sowjetunion; die Entwicklung des Faschismus seit seinen Anfängen in Italien bis zur legalen Eroberung der Macht in Deutschland 1933; die Shoa, Vernichtung der Juden in Deutschland und in großen Teilen Europas; schließlich die Vorbereitung und der Ausbruch des nächsten Weltkrieges. In den Augen Benjamins waren diese Ereignisse und Entwicklungen Ausdruck einer einzigen Katastrophe, in der sich die immanente Barbarei der kapitalistischen Moderne entladen hat.

Unsere Situation heute ist gekennzeichnet durch das Scheitern des sogenannten Realsozialismus – neben den äußeren Ursachen eine Folge der strukturellen inneren Schwäche des stalinistischen Systems selbst, also Konsequenz seines Aufstiegs, den Benjamin noch erlebt hat; durch das Verschwinden des sogenannten Fordismus, also eines sozial regulierten Kapitalismus und den Aufstieg des Neoliberalismus, einer ökonomisch-politischen Formation, vermittels derer dem Kapitalismus seine Befreiung von jener Regulierung gelungen ist und in der noch die letzten Asyle einer nicht erfassten Welt der Wertproduktion und Kapitalakkumulation unterworfen werden; eine Reihe neuer Kriege – am Golf, in Jugoslawien, Afghanistan, Irak – die von der neozapatistischen Bewegung in México als Vierter Weltkrieg bezeichnet werden (der Dritte war in dieser Perspektive der Zusammenhang von etwa 150 Kriegen, vor allem in der sogenannten Dritten Welt, in der Epoche des Kalten Krieges); die zivile Regression der Demokratie und die der Kultur, worin sich Tendenzen des Faschismus fortsetzen; eine zunehmende Zerstörung der Natur, trotz umweltpolitischer Bemühungen; schließlich die Hegemonie neokonservativer und neoliberaler Ideologie.

Zwischen beiden Situationen lassen sich Ähnlichkeiten und Differenzen feststellen. Ähnlich ist das Erstarken des Kapitalismus – mit weitreichenden Konsequenzen für individuelles und soziales Leben, Politik und Kultur – nach dem Scheitern sozialistischer Versuche oder solcher, die sich als Sozialismus verstanden haben, und reformistischer Politik. Außerdem haben einige grundlegende strukturelle Resultate der Entwicklungen der zwanziger bis vierziger Jahre Faschismus und Weltkriege überlebt und sind mit verantwortlich für die Verursachung von Problemen, die die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts charakterisiert haben und bis heute andauern. Die kapitalistische sozioökonomische Struktur der Gesellschaft verursacht weiterhin schwere Einschränkungen und Verwerfungen der politischen Demokratie mit einer Tendenz zur deren neuerlicher, diesmal „ziviler" Abschaffung. Die Gefahr des Faschismus als Konsequenz des modernen kapitalistischen Systems dauert an auf dem Grunde dieser Gesellschaft und tritt seit dem rechtsradikalen Straßenterror der 90er Jahre, vor allem in Deutschland, der Übernahme der Macht in Österreich und in Italien durch eine neue, postmoderne Rechte und der schweren Einschränkung bis Abschaffung von Menschen- und Bürgerrechten in den USA nach dem 11. September 2001 wieder deutlich hervor. (Davor hatte Adorno unermüdlich in den 60er Jahren gewarnt – ADORNO 1977b, 555)

Das fordistische Projekt sozialer Regulierung befindet sich in Auflösung in einem Prozess, in dem sich schrittweise Akte der Selbstzerstörung und die Angriffe der neokonservativen und neoliberalen politischen und kulturellen Kräfte miteinander verbinden. Die letzten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts und der Beginn des 21. sind daher durch eine Situation gekennzeichnet, die neben Unterschieden Ähnlichkeiten mit derjenigen Benjamins zeigt: ein Kapitalismus, der soziale und ökologische Katastrophen verursacht und eine Niederlage oder ein Scheitern sozialer und Befreiungsbewegungen.

Vermittels seines philosophisch-theologischen Projekts hat Benjamin in der Dimension des Denkens eine Antwort zu geben versucht auf die erwähnten Katastrophen – und gehofft, sie könnte einmal Bestandteil von Kräften der Überwindung von deren Ursachen sein. Mit ihrem Widerstand gegen *aktuelle* Erscheinungen von Herrschaft und Unterdrückung will diese Antwort *alle* ihre Formen zurückweisen. Es ist ihr Anspruch, dazu beizutragen, dass zusammen mit aktuellen Hoffnungen und Chancen auch alle Projekte eines gelungenen, richtigen Lebens in der Vergangenheit verwirklicht werden. Einzig eine Anstrengung, die alle Kräfte und Quellen der Vergangenheit mobilisiert, sie sich aneignend durch aktualisierende Erinnerung, zusammen mit denjenigen in der Gegenwart, schien ihm eine Chance zu begründen, nicht allein für die Verwirklichung dieses vergangen-gegenwärtigen Universums von Hoffnungen, sondern vor allem auch dafür, dass *der ganze mögliche Widerstand* gegen die schlechte Existenz in der Gegenwart gerichtet wird. Um das in der Dimension des Denkens, so weit in ihr möglich, vorzubereiten, hat Benjamin vorgeschlagen, das umfassendste und genaueste Bewusstsein der gegenwärtigen Möglichkeiten mit dem von den vergangenen zu verknüpfen, und zwar im Interesse der Gegenwart. Benjamin hat dabei nicht Utopie, Zukunft, im traditionellen Verständnis im Auge gehabt. Aber man könnte sagen, dass sein Gedanke, hier und heute die jetzt möglichen Alternativen zu praktizieren, auf Utopie als aktuelle Praxis verweist.

Unser Interesse an Benjamin hat sein Fundament in der gegebenen Wirklichkeit mit ihren theoretischen und politischen Alternativen und ihren Beziehungen zur Zeit Benjamins. Das reale Fundament ist gegeben in den Ähnlichkeiten der beiden historischen Situationen, der Benjamins und der unsrigen. Darüber hinaus ist unser Interesse begründet in den Folgen von Entwicklungen in der Epoche Benjamins, die uns heute betreffen. Das theoretisch-politische Fundament findet sich in der, im Grunde gleichen, Alternative in Benjamins und in unserer Zeit: zu resignieren oder zu kritisieren und zu widerstehen, die, von Benjamin für klein erachteten, Chancen zu verlieren oder sie zu ergreifen.

Benjamin hat eine äußerst erfahrungsgesättigte Verzweiflung *nicht* in Resignation oder Anpassung münden lassen. Vielmehr ging es ihm darum, dieser Verzweiflung die Gestalt einer Hoffnung zu geben für die Anderen, die Erniedrigten und Gedemütigten, Verelendeten und Ausgebeuteten. Daher beschließt er seinen Essay zu Goethes *Wahlverwandtschaften* mit der Einsicht: *„Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben."* (I/1, 201)[9] Und ähnlich formuliert er in einem Brief: *„So ist denn [...] unendlich viel Hoffnung vorhanden, nur nicht für uns."* (Briefe, 764) Hoffnung und Solidarität, Utopie und Ethik sind in diesem Gedanken Benjamins Partner. Die Hoffnungslosen sind die Anderen. Für sie ist die Hoffnung gegeben und vor allem durch sie ist sie ergreifend, erkennend und handelnd zu realisieren. Das „nicht für uns" hat eine doppelte Bedeutung: nicht zuerst für die Intellektuellen und vielleicht schon heute, aber möglicherweise erst im Verlaufe der Geschichte, in der Zukunft. Sie kann jedoch nicht kalkuliert werden, weshalb in jedem Augenblick so zu handeln ist, als könnte in ihm sich die Hoffnung erfüllen.

Benjamins Leben und Denken liegt vor uns als Ausdruck eines zugespitzten Konfliktes von höchster Gefahr und geringfügiger Chance in seiner Zeit. Als das Element des Erkennens in einer geschichtlichen Situation von Gefahr und Chance können wir sein Werk in einer Konstellation betrachten zusammen mit unserem Denken in der heutigen Situation. Sie ist nicht durch das Ende der Geschichte, sondern durch ihre Fortsetzung in problematischen Entwicklungen mit ungewissem Ausgang gekennzeichnet. So erkennen wir unsere Lage mit ihrer Aufgabe eines ganz neuen Beginnens wieder in derjenigen Benjamins mit seiner vergleichbaren Aufgabenstellung. Mit dem gedanklichen Konstellieren von Benjamins Werk und unserer Gegenwart in der Linie von Widerstand und Befreiung

9 Herbert Marcuse zitiert am Ende seiner Analyse der Destruktion von Befreiungschancen durch Technokratie, Kulturindustrie und Politik im reifen ultramodernen Kapitalismus: *Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, diesen Satz Benjamins als Entsprechung zu ihrer Intention und zu ihrem Ergebnis. (MARCUSE, 1967, 268.)

werden wir sowohl unserem Interesse gerecht, einen Weg der Erkenntnis der Möglichkeiten von gegenwärtiger Praxis zu bestimmen, wie auch der von Benjamin selbst geforderten und skizzierten Denkweise zugunsten gegenwärtiger Erkenntnis und Praxis jene aktualisierende Erinnerung der Geschichte zu betreiben.

Wir fassen also Benjamins Denken selbst als eine für die Gegenwart zu aktualisierende geschichtliche Gegebenheit auf. Wir versuchen, Benjamin mit seinen eigenen Augen zu lesen, seine Erkenntnismethode auf sein Werk anzuwenden. Diese Denkweise ist das Eingedenken, von dem weiter unten ausführlich die Rede sein wird. Darum ist die hier vorgelegte Interpretation gesättigt mit der geschichtlichen Erfahrung in der Gegenwart des ausgehenden XX. und beginnenden XXI. Jahrhunderts und seiner historischen Konstitution und Konstellation – so, wie Benjamin den bitteren Kelch der Vor-Geschichte, vor allem des Kapitalismus, bis zur Neige geleert hat, um der geschichtlichen Praxis der Wahrheit willen. Ein solcher Zugang zu Benjamins Denken ist allerdings alles andere als selbstverständlich.

Die Literatur über Benjamin füllt Bibliotheken. Damit ist die Frage nach dem Nutzen einer weiteren Untersuchung gestellt. In der Gegenwart überwiegen drei Wege der Interpretation. Eine davon zeigt *Benjamin als Theoretiker der Moderne*. Dieser Interpretation liegt eine bestimmte Fassung ihres leitenden Begriffes zugrunde: die Moderne gilt vermöge ihrer aufgeklärten, urbanen, individuellen und demokratischen Züge als humaner Fortschritt und unübersteigbarer Horizont der Geschichte. Ihre inneren Probleme sind demzufolge innerhalb und mit den Mitteln der Moderne selbst so zu bearbeiten, dass sie zwar nicht beseitigt, aber doch erträglich und akzeptabel gemacht werden können. Benjamin wird hier aufgerufen gleichsam als „Kronzeuge“ der generellen Zustimmung zur Moderne und ihrer Verteidigung gegen vor- und postmoderne Tendenzen.

Benjamin hat sich die Moderne, wie sie für ihn etwa in Berlin oder Paris sichtbar wurde, zum Thema gewählt, aber dies mit einer zweifachen kritischen Akzentsetzung. Denn erstens hat er, im Unterschied zu heutigen Modernitätstheoretikern, von den Postmodernen ganz zu schweigen, diese Moderne konkret als den Kapitalismus gefasst und sich der Marxschen Kritik an ihm angeschlossen. Zweitens hat er in Phänomenen, die auf den ersten Blick bloße Verfallsprodukte dieses Kapitalismus sind, oder in unterlegenen sozialen und politischen Bewegungen und Projekten in der Gegenwart und in der Vergangenheit die Hinweise, Spuren und Anfänge gesucht für die Konstruktion eine Welt jenseits der kapitalistischen Moderne.

In der modernitätstheoretischen Lektüre, für die in Deutschland die Interpretationen von Jürgen Habermas und Rolf Tiedemann repräsentativ sind, gilt Benjamin als ein Theoretiker, der wichtige Aspekte der Moderne angesprochen oder behandelt hat: Technik und Industrie, Waren und Märkte, städtische Zivilisation, Ausdifferenzierung der Sphären des sozialen Lebens, repräsentative Demokratie, aufgeklärte Vernunft vor allem. Die Modernisten bestehen auf diesem

Bild der Moderne, um sie zu verteidigen. Dabei vernachlässigen sie, den Kapitalismus zu begreifen nicht als eine soziale Sphäre unter anderen, sondern als negative, repressive Totalität, die die anderen Sphären nachhaltig prägt durch seine ökonomische Akkumulations- und Krisendynamik. Und im Ergebnis sehen sie den Kapitalismus nicht primär als den wirkungsvollsten Herrschafts-, Unterdrückungs- und Zerstörungsprozess in der bisherigen okzidentalen Geschichte, sondern als rationalen ökonomischen Koordinationsmechanismus. Schließlich sehen sie ihn nicht als konfliktgeladenen Prozess, der nachkapitalistische Alternativen nicht zu zerstören in der Lage ist oder sogar begünstigt und damit Möglichkeiten, hier und jetzt differente Entscheidungen zu treffen und eine andere Zukunft vorwegzunehmen und zu realisieren. Auch wenn einem Modernitätstheoretiker wie Jürgen Habermas die konsequente Kritik der kapitalistischen Ökonomie und des Fortschrittes nicht ganz fremd sind, so bleibt doch sein Ansatz einer reformistischen Idee des Fortschrittes verhaftet: als unendlicher Fortgang der Regulierung der Ökonomie und der Verwirklichung der Ideen der Aufklärung, der Menschenrechte, beispielsweise.

Im Interesse eines solchen, auf immanente Fortschritte und Korrekturen allein zielenden Umganges mit der Moderne macht Habermas gegen Benjamin geltend, dass dessen *„Beschwörung der verlöschenden Momente des Glücks“* und eine Messung der profanen Wirklichkeit an diesen Momenten Gefahr laufe, *„den historischen Sinn für die profanen Fortschritte zu verkümmern.“* (1972, 219) Man ist versucht, Habermas' Urteil als eine Paraphrase der Hegelschen Auffassung anzusehen, die Weltgeschichte sei nicht der Boden des Glücks. Es scheint, dass Habermas gerade denjenigen Begriff von geschichtlichem Fortschritt affirmiert, auf dessen unnachsichtige Zerstörung Benjamin die ganze Energie seines Ingeniums konzentriert hat. Denn Benjamins Erkenntnismethode des Eingedenkens fixiert im Lichte der Erlösung vermittels dialektischer Bilder diesen geschichtlichen Fortschritt als eine einzige Katastrophe, um damit die Notwendigkeit zu begründen, ihn abzubrechen und um die Chancen für einen solchen Abbruch sichtbar zu machen. Diese Chancen, die jeweiligen Ur-Sprünge der Befreiung, ergeben sich nicht in der Logik des Fortschrittes, die eine der Herrschaft ist, sondern *ent*-springen ihr *gegen* sie.

Erkannt werden können diese Spuren des befreiten Lebens als die möglichen Anfänge einer an der Idee des Glücks sich ausrichtenden menschlichen Geschichte nur, wenn nach ihnen gefragt worden ist. Denn es *„läßt sich keinem etwas geben, was er nicht vorher hat (...) Daher bleibt soviel Helles ungesehen, als wäre es nicht da.“* (BLOCH, 1972, 17) Aber diese Frage stellt Habermas nicht. Vielmehr stellt er Benjamin von den Füßen theologisch hell gemachter Vernunft auf den verengten Kopf seiner profan verdunkelten Version der Vor-Geschichte. In strikter Entgegensetzung zu Benjamins Konzeption schlägt Habermas vor, Benjamins Erfahrungsbegriff von der Theologie zu lösen und Habermas' Version des Historischen Materialismus unterzuordnen: *„In einer Theologie der Revolution liegt Benjamins Aktualität nicht.“* Hingegen zeige sie *„sich, wenn wir (...) ver-*

suchen, Benjamins Theorie der Erfahrung umgekehrt für den Historischen Materialismus in Dienst (...) zu nehmen." (1972, 215) Damit übergeht Habermas, dass Benjamin *expressis verbis* seine Erfahrung in der Polemik mit Horkheimer mit Gründen eine theologische nennt und das Eingedenken als Grundbegriff einer theologisch-materialistischen Erkenntnistheorie auffaßt. Es ist genau dieser Mangel an dieser spezifischen Erfahrung, der Habermas' Rekonstruktion des Historischen Materialismus seines kritisch-revolutionären Potentials beraubt und in eine letztlich reformistische Ideologie umgebogen hat, der man schwerlich den Titel Historischer Materialismus im Marxschen Sinne zubilligen kann.

Es kann nicht das geschichtliche und gesellschaftliche Material, das Benjamin etwa im *Passagen Werk* präsentiert, abgelöst werden vom theologischen Blick, der es allererst sichtbar macht, und von der messianischen Bedeutung, die es in diesem Blick bekommt. Der Praxisbegriff Benjamins *ist* ausgespannt zwischen den *Adlerflügeln* (Exodus, 19.4) Theologie und Revolution. Hingegen fallen in der Konzeption von Habermas, die am Kapitalismus zwar nicht verzweifelt, aber sich ihm unterordnet, dessen Affirmation vermittels Anleihen bei der Systemtheorie und eine reformistische Verklärung der Statik des Kapitalismus, als Feld pragmatischer Fortschritte, zusammen.[10] Benjamin hatte den Historischen Materialismus wesentlich durch seine theologische Vermittlung und durch seine revolutionäre Intention bestimmt. Nicht allein verabschiedet Habermas Theologie und Revolution, sondern damit auch den Historischen Materialismus, der von Theologie als seiner inneren Triebkraft nicht getrennt werden kann, ohne der falschen Welt zu verfallen, für eine Neuausgabe der *leblosen* Puppe – Benjamins Metapher für den Marxismus *ohne* Theologie -, um deren theologische Revolutionierung es Benjamin zu tun war.

„*Meine These ist*", so Habermas, „*daß Benjamin seine Intention, Aufklärung und Mystik zu vereinigen, nicht eingelöst hat*". Diesem Urteil ist zuzustimmen. Jedoch bleibt hier das Benjaminsche Projekt nicht, wie Habermas meint, offen, „*weil der Theologe in ihm sich nicht dazu verstehen konnte, die messianische Theorie der Erfahrung für den Historischen Materialismus dienstbar zu machen.*" (HABERMAS, 207) Ganz im Gegenteil blieb Benjamin selbst – wie eben dieser Historische Materialismus, gerade auch in der Habermasschen Version – noch in die Herrschaftslogik der instrumentellen Vernunft verstrickt, gegen seinen Grundgedanken und dessen teilweise Durchführung. Das widerfuhr ihm dort, wo er in einigen spezifischen profanen Erfahrungen messianische Momente identifizieren zu können meinte. In der Politik bejahte er – wenn auch reflektiert und eingeschränkt – die revolutionäre Gewalt, in der Ökologie stimmte er der inneren Tendenz von Fouriers Visionen einer radikalen Indienstnahme der Natur für menschliche Bedürfnisse zu, in der Subjektivität und Spiritualität versuchte er eine instrumentelle, chemische Manipulation der eigenen Person vermöge Experimenten mit Rauschmitteln, davon „*profane Erleuchtung*" erwartend. Während

[10] Vgl. meine Kritik an Habermas. THIELEN, 1995, 174.

aus dieser Problematik sich ergeben müsste, den Benjaminschen Ansatz einer theologischen Transformation des Historischen Materialismus konsequent zu Ende zu führen, will ihn Habermas nach der entgegengesetzten Seite einer Affirmation der bloßen Profanität auflösen. (Vgl. weiter unten die Erörterung des Problems der Profanierung bei Benjamin).

Gekleidet in den Schein einer Aktualisierung Benjamins, erfüllt Habermas' Interpretation dessen Kritik an einer Traditionspflege, die nicht aktualisiert, sondern beerbt: Schlimmer noch, so Benjamin, als der „*Verruf*" und die „*Missachtung*", in die in der herrschenden Geschichtsschreibung und Kultur das Leben der geschlagenen Kämpfer, Klassen und Völker gerät, ist eine „*bestimmte Art seiner Überlieferung (...), in der diese als ‚Erbe' gewürdigt wird.*" (I/3, 1242). Diese Stellung zum Benjaminschen Gedanken wird nicht besser dadurch, dass Habermas um die Konsequenzen einer solchen Beerbung Benjamins weiß, die ihn von der Theologie „befreit". Verschiedentlich hat er betont, dass „*die Austrocknung der semantischen Potentiale*" der alten theologischen Begriffe zu einer Verödung der Diskurse führen müsse. (Man beachte die ausgetrocknete Sprache, die hier *index falsi et veri* ist). In der Praxis trägt diese „Verödung" dazu bei, dass in der Moderne die dominierende instrumentelle Vernunft und ihre Basis in der ökonomischen und politischen Wirklichkeit des Kapitalismus entscheidende Voraussetzungen auch für jene pragmatischen Fortschritte *innerhalb* der Moderne zersetzen muss, die Habermas gegen Benjamin geltend macht. Tendenziell zerstört nämlich, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, der aktuelle Kapitalismus die unverzichtbaren Bedingungen für die Praxis der Habermasschen Diskursethik, sofern sie jene pragmatischen Fortschritte anstrebt. So ist beispielsweise die keynesianische Reformpolitik des Sozialstaates, die ein Praxisfall solcher Diskurse sein könnte, aus historischen Gründen, die sich aus der Entwicklung des Kapitalismus zu einer neuen, gegenwärtigen Form ergeben, unumkehrbar überholt. (KURZ, 1991)

Der Zeitkern des Habermasschen Pojektes ist der Fordismus. Zusammen mit ihm und als ein ideologischer Bestandteil, gehört es inzwischen der Vergangenheit an, was Habermas nicht begreift, zumindest nicht thematisiert. Praxis der Diskursethik hätte heute ihren richtigen Ort nicht in reformistischen Kompromissen – wie die Politik der Blair und Schröder, die im Schein des Sozialen die neoliberale Wende fortsetzen – sondern im Welt-Sozial-Foren-Prozeß, der gegen diese Politik Front macht.

Benjamin und die apologetische Geschichtsschreibung der Moderne

Übereinstimmend mit geläufigen Darstellungen in apologetischer Absicht kann die Moderne bestimmt werden durch den zusammenhängenden Fortschritt der empirisch-analytischen Wissenschaften (vor allem: der Naturwissenschaften), ihrer Anwendung sowohl zur zweckrationalen Beherrschung der Natur in Tech-

nik und Industrie wie zur Steuerung des menschlichen Lebens selbst in Gesellschaft, ferner der Zivilisierung dieses menschlichen Gesellschaftslebens vermittels der Institutionen des Marktes, anstelle von Zwang und Gewalt, und der politischen repräsentativen Demokratie, die an die Stelle von patriarchaler, patrimonialer oder feudaler politischer Herrschaft tritt.[11]

Die Interpretation Benjamins als Theoretiker der so verstandenen Moderne geht daran vorbei, dass Benjamin von ihr als von der *„Hölle"* (V/1, 592) gesprochen hat. Ihre Theorie zu entwerfen, bedeutet das Gegenteil einer Apologie. Es verlangt, *„die Totalität der Züge zu bestimmen, in denen diese ‚Moderne' sich ausprägt"*, es *„heißt die Hölle darstellen."* Diese Charakteristik verweist auf den zentralen Gehalt des Benjaminschen Denkens über Geschichte und Praxis. Der Marxismus ist ihm zum Problem, und die theologische Idee der Messianität in der jüdischen Religion ist ihm zum Schlüssel für die Lösung dieses Problems geworden. Und dies gerade deshalb, weil in den Augen Benjamins der Marxismus überwiegend gekennzeichnet ist durch eine konkrete Variation und Auslegung des modernen Fortschrittsbegriffes, mit der er sich an das Wesen *dieses* Fortschrittes gebunden hat. Dessen innerstes Wesen ist nämlich ein Kreislauf der Herrschaft über Natur und Menschen durch die Abfolge der verschiedenen Erscheinungsformen dieser Herrschaft hindurch. Demgegenüber hat auch der Marxismus, gegen den ersten Anschein seiner Revolutionstheorie, nicht wirklich einen Ausweg jenseits von Herrschaft gezeigt. Für diese Bindung der marxistisch erhofften Befreiung an deren Gegenteil vermittels der Geschichtsphilosophie und Praxis dieses Fortschrittes hat Benjamin zufolge der Marxismus nur folgerichtig einen hohen, zu hohen Preis gezahlt. Der besteht im weitestgehenden Verlust seines kritischen und revolutionären Kerns, seiner beabsichtigten theoretischen und praktischen Verneinung aller Herrschaft von Menschen über Menschen, gerade auch der formell rationalen in der Moderne.

Der Sinn der von Benjamin ins Auge gefassten Verschränkung von Marxismus und Theologie besteht nun gerade darin, den Marxismus wieder zur kritisch-revolutionären Überwindung aller Herrschaft zu befähigen. Diese *Überwindung aller Herrschaft bedeutet* im Gedanken und versuchsweise in der Praxis: den Bruch mit der fortschreitenden Moderne, ohne sie damit abstrakt, pauschal zu verneinen; die Rettung aller unterdrückten und besiegten historischen Spuren und Experimente, die die Tendenz eines befreiten, an Glück und an der Perspektive der Erlösung orientierten Lebens aufweisen; die Realisierung dieser vergangenen Spuren des Glücks zusammen mit den Chancen der Gegenwart vermittels einer ersten und letzten authentischen Revolution – sollte eine solche Revolution gelingen, so würde aus ihr befreites Leben jenseits der Moderne hervorgehen; schließlich die Rettung jener Glücksmomente und -bedingungen in der Moderne selbst, die darin stets bedroht und unterdrückt sind, durch ihre Integration in eine nach-moderne Lebensform. Diese ist freilich nicht zu verwechseln mit der Post-Moderne. Denn diese Post-Moderne gehört der Moderne noch an als deren gleichsam ultramoderne Verfallsform.

[11] Damit ist übrigens nicht gesagt, dass die früheren Herrschaftsformen völlig überwunden wären. Das Patriarchat ist in die Moderne als aufgehobenes Moment eingegangen, in die Familien- und in die Arbeitsbeziehungen. Und die transnationalen Konzerne, die den modernen institutionellen Kern der Marktökonomie ausmachen, haben quasi-feudale Formen der öffentlichen Repräsentation vor einem eher passiven Publikum entwickelt. (HABERMAS, 1962, 193)

Die grundlegende Verschiedenheit der Position Benjamins gegenüber der Selbstauslegung der Moderne kann gezeigt werden an der gegensätzlichen Auffassung von der Bedeutung und Funktion der Theologie und des Glaubens im geschichtlichen Fortschritt. Als Beispiel wählen wir die Auffassung vom geschichtlichen Fortschritt, heraus aus dem Mittelalter und hin zur Moderne, im Werk eines ihrer heraus-ragenden Exponenten, nämlich bei Hans Blumenberg.

Blumenberg versucht zu zeigen, wie der von ihm als *„Selbstzerrissenheit Gottes"* (BLUMENBERG, 1967) aufgefasste Widerspruch in der mittelalterlichen Theologie durch die rationale, wissenschaftliche Weltorientierung der Moderne überwunden wird. Ihm zufolge war schon in der alten Theologie das Prinzip der fortschreitenden Naturbeherrschung enthalten, das die Moderne charakterisiert – freilich in einer mystifizierten, spekulativen daher real und technisch nicht wirksamen Form. Das Gottesbild der Theologie war nämlich, so Blumenberg, gekennzeichnet durch den unaufhebbaren Gegensatz zwischen der Idee der Güte und derjenigen der Herrschaft, hier als Gottes Allmacht bezeichnet. Die Konstitution der Moderne überwindet nun dieses Problem durch eine ganz bestimmte Transformation der Eigenschaften, die das traditionelle Gottesbild in sich vereinigt hatte. Dies ist geschehen im Verlaufe der Säkularisierung der vormals religiös und kirchlich geprägten menschlichen Lebensformen, die in Europa mit Renaissance und Reformation begonnen hatte. Die Säkularisierung macht Gott und damit seine Güte zu einer beliebigen privaten Glaubensmeinung. Hingegen transformiert sie Herrschaft aus ihrer unwirksamen Mystifikation als geglaubte Eigenschaft Gottes in die real wirkungsvolle, rationale wissenschaftliche und technische Beherrschung der Natur und der Menschen. Benjamin hingegen kommt es darauf an, in der Geschichte und in jeder Gegenwart die Spuren der Güte Gottes vermittels ihrer profanen Früchte zu retten in einer Revolutionstheorie, die Revolution und Erlösung miteinander verbindet.

Exkurs: Kritik der Geschichtsschreibung der Moderne

Für die Reflexion der Position Blumenbergs als vorzüglichem Repräsentanten der geschichtlichen Rechtfertigung der Moderne gehen wir aus von der grundlegenden Bedeutung des Marxschen Begriffes der *Vorgeschichte*. (MARX, 1958, 12) Er meint ja nicht, wie die historischen und anthropologischen Fachwissenschaften, die frühen Stadien der Menschheit, sondern das Ganze ihrer Entwicklung von den frühgeschichtlichen Anfängen bis hinein in unsere Gegenwart. Denn es steht diese so verstandene Vorgeschichte insgesamt im Zeichen der Verstümmelung durch Herrschaft. Sie hat das Kainsmal der Gewalt

durch alle Geschichte bis in unsere Gegenwart mit sich fortgeschleppt. Dieses Stigma hat die Menschen bis heute noch gar nicht zu sich selber kommen und eine Geschichte leben lassen, die ihrer würdig wäre. Daher kommt es darauf an, die Moderne nicht – wie üblich – als mehr oder weniger unüberschreitbares Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung zu bestätigen, sondern sie als ein System der Herrschaft mit verhängnisvollen Folgen für Mensch und Natur zu kritisieren.

In der konventionellen wissenschaftlichen Geschichtsschreibung zur Entstehung der Moderne wird der Prozess der Säkularisierung, der das Mittelalter in Europa beendet hat, als unausweichlich notwendig bezeichnet. Denn, so diese Interpretation, schon das theologische Paradigma der Scholastik, in Verbindung mit dem oben bezeichneten zentralen Widerspruch, trug eine Dynamik in sich, die zur Auflösung und zur Konstitution eines neuen Ganzen drängte. Unhaltbar geworden war die weitere Fesselung der menschlichen Vernunft und Praxis durch die geglaubte Allmacht Gottes, auch wenn theologisch diese Fesselung der menschlichen Vernunft im Namen oder zugunsten der Güte Gottes gerechtfertigt erschien, die den Menschen als Gnade und Barmherzigkeit zuteil werden sollte. Mit der Entdeckung, dass der unbeschränkte menschliche Gebrauch dieser Vernunft, wie es schien, viel besser als die praktisch wenig erfahrbaren Resultate der Güte Gottes das Leben zu erhalten und vor allem zu erleichtern und zu verbessern versprach, war diese entscheidende Rechtfertigung ihrer Begrenzung hinfällig. Daher verlor sich das Interesse an Gottes Allmacht und Güte zugunsten menschlicher Macht und ihrer Resultate zur Förderung des individuellen wie des allgemeinen Wohlergehens.

Dieser Typus einer herkömmlichen Geschichtsschreibung konstatiert zwar den Widerspruch von Güte und Allmacht, also Herrschaft, im mittelalterlichen Gottesbild. Aber nicht diesem Widerspruch an sich gilt ihr Interesse. Vielmehr verfolgt sie nur das Schicksal einer der beiden Seiten, die ihn ausmachen: den Übergang von der geglaubten Allmacht Gottes zur realen Herrschaft der menschlichen Vernunft – zuerst über die Natur, dann auch über das menschliche Leben in Gesellschaft. Sie bewertet diesen Übergang als einen positiven Fortschritt.

Im Unterschied zu dieser Perspektive wird in der vorliegenden Erörterung ein anderer, herrschaftskritischer Zugang zur Frage der Säkularisierung eröffnet. Dieser Zugang verdankt sich sowohl einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse wie der objektiven Beschaffenheit der Sache selbst. Verengt sich nämlich der Blickwinkel auf den Prozess der Säkularisierung, so kann kein emanzipatorisches Interesse an umfassender Erkenntnis des Sachverhaltes der notwendigen Untersuchung zugrunde gelegt werden. Denn im Prozess der Säkularisierung wechselt Herrschaft lediglich die *Form*. Sie geht über von der fiktiven Herrschaft Gottes, die die reale der feudalen Gewalten gerechtfertigt hatte, auf die menschlichen, gesellschaftlichen Subjekte in der Moderne, zumal ihrer Wirtschaft: die Kaufleute, Bankiers, Fabrikanten, auf den modernen, zentralistischen, zunächst absolutistischen Staat, ebenso auf die Wissenschaftler und Ingenieure, die für Kapital und Staat wirksame Hilfsmittel zur Beherrschung von Mensch und Natur, für Ausbeutung und Kriegsführung konstruieren.

Diese beginnende moderne Herrschaft, die in diesem Übergangsprozess lediglich die Form wechselt, setzt der Ansatz der konventionellen Geschichtsschreibung voraus, ohne sie selbst zu untersuchen. Hingegen betrachten wir hier *Herrschaft selber* – sei sie nun göttlich oder menschlich – und ihren Widerspruch zu Güte – göttlicher oder menschlicher – als *das* zentrale Problem. Die Untersuchung der Säkularisierung ist in dieser Fragestellung und Gegenstandsdefinition ja enthalten und wird hier vorausgesetzt. Hevorgehoben wird der Formwechsel der Herrschaft. Nicht allein erhält sie sich mit der

Säkularisierung in einer neuen Gestalt. Zugleich wird sie umfassender und wirkungsmächtiger als in der Vormoderne und widerspricht daher mehr als zuvor der Güte. Als der wesentliche Unterschied gilt hier also *nicht* der zwischen Mittelalter und Moderne, Religion und Säkularisierung, *sondern zwischen Herrschaft und Güte innerhalb von Mittelalter oder Religion und andererseits innerhalb von Moderne oder Säkularisierung.* Für diesen Widerspruch und für das Schicksal der Behinderung – tendenziell der Zerstörung – das Herrschaft der Güte bereitet, ist es zunächst ganz gleichgültig, *wer* das Subjekt der Herrschaft ist oder dafür gehalten wird. *Dass* Herrschaft existiert, ist der zentrale Sachverhalt. Es ist für die Frage nach dem Konflikt von Herrschaft und Güte wichtig, aber nicht entscheidend, ob geglaubt wird, diese Herrschaft gehe von Gott als dem Subjekt aus – obwohl sie auch dann schon von Menschen ausgeübt und religiös bloß legitimiert wird – oder ob sie offenkundig unmittelbar und ohne religiöse Legitimierung von menschlichen Subjekten praktiziert wird. Zugespitzt wird dies Problem durch die besondere Form, die Herrschaftsausübung in der Neuzeit angenommen hat.

Unter dem Titel Säkularisierung hat im Übergang zur Moderne ein *Formwechsel von Herrschaft* stattgefunden zu einer Dimension, die zunächst als jenseits von Religion angelegt zu sein scheint. (Der Scheincharakter dieses „Jenseits" wird weiter unten noch anhand von Benjamins Kritik am Kapitalismus *als* Religion zu erörtern sein.) Zunächst gilt es, die Aspekte des Formwechsels der Herrschaft und das Schicksal der Güte ihm gegenüber noch näher zu betrachten. *Erstens* geht die Eigenschaft des handelnden Subjektes von Gott zunehmend auf den Menschen über. Gott wird entweder auf die Rolle einer *causa prima* reduziert oder atheistisch ganz geleugnet. *Zweitens* ist nicht mehr die Glückseligkeit der Erlösung im Wege der Kontemplation – das meint das Sich-Aufschließen der Seele für Gottes wirkenden Heiligen Geist, und für alles, was das zu fördern vermag – das Ziel des großen metaphysischen Spiels zwischen Gott und der Welt der Menschen. Dieses Ziel wird ersetzt durch das vernunftgeleitete instrumentelle Handeln gegenüber einer als Zusammenhang von Objekten der Verfügung bestimmten Welt. Der Genuss der Ergebnisse der technischen Anwendung und ökonomischen Organisation dieser neuen, vom Glauben emanzipierten instrumentellen Vernunft, ist die Befriedigung von selbst instrumentell, mechanisch definierten Gelüsten oder Trieben – so zum Beispiel in den Lehren der französischen frühen Materialisten oder des Marquis de Sade. (ADORNO/HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 104–144)

Diese Art der Triebbefriedigung soll fortan das Glück bringen, nicht mehr das Leben mit Gott. Arbeit und (Geld-)Erwerb galten bis dahin als Zeichen der sündhaften, von Gott getrennten unfreien kreatürlichen Daseinsverfassung, als der Fluch des Sündenfalles. Allerhöchstens konnten sie als notwendiges Übel geduldet werden, das mit diesem Sündenstande vorläufig noch gegeben, gleichwohl zu erlösen war. Nun jedoch traten sie in den Mittelpunkt des Lebens. Zuerst nur als Mittel zum Glück, dann als Selbstzweck, die mit ihrer fetischistischen Verabsolutierung im frühen Kapitalismus begonnen hat. *Arbeit und Gelderwerb galten jetzt in sich schon als Glück. Nicht mehr also das Gottesverhältnis, sondern nurmehr das Kapitalverhältnis gilt nun als der Weg des Menschen und gibt ihm seine Bestimmung. Die instrumentelle Vernunft ist der geistige Aspekt dieses Verhältnisses.* (HORKHEIMER, 1967) *Die instrumentelle Naturbeherrschung schließlich ist eine zum Kapital komplementäre wie funktional mit ihm verbundene Struktur.* Kurz gesagt, bedeutet das: Erstens ist es die gleiche Logik des Aufteilens, Quantifizierens und mathematischen Kalkulierens, welche Naturwissenschaft und Technik ebenso wie den rentablen Einsatz von Kapital regiert. Zweitens erfüllt die Anwendung technischer Produktivkräfte in der

Kapitalvermehrung die wichtige Aufgabe, die Rendite durch das Einsparen von Arbeitskosten zu erhöhen.

Zufriedenheit durch Berufsarbeit und Gelderwerb: das ist nun die neue säkulare Heilslehre, die Dogmatik und der Kultus der instrumentellen Vernunft, insbesondere des Goldenen Kalbes der Kapitalverwertung. Die Bedeutung der Reformation besteht in diesem Zusammenhange darin, die epochale Säkularisierung und Auflösung des Christentums selbst noch in einen religiösen, christlichen Schein eingekleidet zu haben. Darin koexistieren friedlich das Kapitalverhältnis und die Unterwürfigkeit gegenüber der politischen Macht der „Obrigkeit" mit einer Karikatur des alten Gottesverhältnisses, das auf Innerlichkeit, biblizistischen Buchstabenglauben und persönliche (Doppel-)Moral zurückgeworfen ist. Das alte religiöse Verhältnis zu Gott hatte zwar während des Mittelalters auch schon nicht mehr wirklich realisiert, aber doch wenigstens noch *intendiert*, das ganze Leben und die ganze Welt in die Pflicht der Heiligung zu nehmen. Mit der Säkularisierung war zugleich auch der Anteil gegeben, den die Reformation hat an der Geburt des subalternen, unpolitischen und zugleich der jeweiligen Macht hörigen Kleinbürgertums, vor allem in den mittel-nordeuropäischen und nordamerikanischen Regionen.[12]

In diesem Wechsel von Gott zum Menschen als Subjekt und von der Kontemplation zur Beherrschung der Welt als Weg zum Glück bleibt ein zentrales Problem erhalten und zugleich verborgen. Verborgen bleibt es, solange wie selbstverständlich in beiden, dem vor-modernen wie dem modernen Paradigma unterstellt wird, (All-)Macht oder Herrschaft, zuerst Gottes, dann des Menschen, vermöchten das Böse aus der Welt zu schaffen und der Güte oder dem Glück eine Bahn zu brechen. Vielleicht jedoch gelangen Gottes Güte in der alten und das Tun der Menschen in der modernen Welt nicht zu einem guten Ende aus einem ganz anderen Grunde. Sie verfehlen das Glück oder die Erlösung nicht, obwohl doch der eine von Beginn an, der andere mit fortschreitender Natur- und Gesellschaftsbeherrschung (All-)Macht hat oder sich erwirbt, sondern eben weil das so ist, *als notwendige Folge dieser Macht und Herrschaft*. Dann würde das Problem der Herkunft des Bösen, das unter dem Begriff *Theodizee* philosophisch von Leibniz und Kant diskutiert worden ist, nicht gelöst durch Ermächtigung des Menschen und Abschaffung Gottes. Vielmehr käme es zunächst einmal darauf an, den unüberbrückbaren Widerspruch von Macht und Herrschaft einerseits, Güte und Glück andererseits zu erkennen, alsdann aus dem Bilde Gottes wie aus dem Selbstverständnis und Weltverhältnis des Menschen die menschlichen Allmachtsphantasien zu entfernen. Gottes Güte, so lautet die grundlegende Einsicht, ist auf dem Terrain der Macht so ohnmächtig wie der Mensch. Sie wirkt anders als machtförmig. Gott ist daher für das Bestehen des Bösen so wenig die Ursache wie verantwortlich für die Intention seiner machtförmigen Beseitigung und das reale Scheitern dieser Intention. Dieser Weg gibt sich als weltliche Illusion zu erkennen. Nicht mehr gekoppelt an Macht und Herrschaft und daher auf ihren eigenen der Güte verpflichteten Wegen, bekämen Gottes und der Menschen Güte in der Welt eine ungesicherte, aber reale Chance im Interesse des menschlichen Glücks.

Das in Theologie wie Gesellschaftsformation des christlichen Mittelalters schon gegebene Überwiegen von Herrschaft über Güte und über mitmenschliches soziales Leben schlägt eine Brücke zur Neuzeit. Diese widerspricht sich selbst, nämlich ihrem Anschein

[12] Vgl. die Erörterung des Zusammenhanges von Reformation und kleinbürgerlichem Charakter in: INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG/HORKHEIMER. Studien über Autorität und Familie. 5. Band: Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. (1993/1936) und in BALL, H., (1991, 26).

und Anspruch der Emanzipation, Befreiung des Subjekts, und seiner Entfaltung in der Bewegungsform der Freiheit in der Moderne. In ihr spitzt sich das Moment der Herrschaft dadurch noch zu, dass es sich im Namen der Freiheit weiter von der Güte „emanzipiert". Herrschaft war in der Theologie der Scholastik und in der Praxis der Caritas oder der guten Werke im Mittelalter noch durch Güte begrenzt. Die Wahrheit der modernen Freiheit hat sich in dieser Emanzipation bloß rein negativ geltend gemacht, in der notwendigen und richtigen Überwindung der alten Herrschaftsformen. Hingegen fällt die Positivierung der neuen Freiheit des Subjekts gegenüber der mittelalterlichen Schöpfungsordnung, mit Gott dem Herren und mit den von ihm bestellten Obrigkeiten, nun zusammen mit einer Radikalisierung der wirklichen weltlichen Herrschaft. Sie wird transformiert und intensiviert, vom geschlossenen feudalen System, worin sie auch selbst begrenzt war, in die offene und dynamische ökonomische Herrschaft der Kapitalverwertung, in die moderne Naturbeherrschung und in die neuen politischen Gewalten, beginnend mit dem Zentralstaat des Absolutismus.

Diese Liquidierung von Güte im Ursprung der neuzeitlichen Moderne wird sinnfällig am *radikalen Wechsel der sozialen Ethik*. Mittelalterlich und zuvor in der christlichen Antike war die Armut ein hohes Ideal. Auch der Wohlhabende und Höhergestellte konnte an ihr teil haben, indem er den Armen mildtätig begegnete. Denn er wusste, dass das gute Tun gegenüber den Geringsten der Brüder Jesu' Gegenwart selbst traf, damit diejenige Gottes und also höchste Sinnerfüllung des eigenen Lebens war. (BIBEL, 1982; Matthäus 25,40) Demgegenüber wird Armut nunmehr reformatorisch völlig konträr, vor allem bei Johannes Calvin, als untrügliches Zeichen der Verurteilung, der Verwerfung von Gott her in den Stand der Verdammnis aufgefasst. Andererseits gilt der Berufs- und Geschäftserfolg, etwa der Profit, als sichtbarer Hinweis auf ein vor Gott wohlgefälliges Leben. Darin wird Gottes vorgängige Erwählung der so begünstigten Menschen sichtbar vor aller Welt. In dieser neuen religiösen Auffassung spiegelt sich ideologisch ein zentraler Sachverhalt der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur. Leben, das von der Dynamik des Kapitals aus Arbeit und Konsum ausgeschlossen worden ist, ist dann unwertes, schlechtes Leben. Es hat kein Recht auf sein Dasein, geschweige denn auf Glück. Die in der verkehrten Welt sowieso schon im Dunkeln stehen, sind in der neuen Religiosität noch einmal die Angeschmierten, um es salopp zu sagen, weil eben Gott sie wegen ihrer Schlechtigkeit verdammt hat. Die Begründung ist zirkulär. Weil sie schlecht sind, sind sie arm, weil sie arm sind, sind sie offenkundig schlecht, denn sonst wären sie ja nicht arm. *Daher ist ihre Armut die Folge ihrer selbstverschuldeten Schlechtigkeit.* Die Reichen und Mächtigen im Reiche von dieser Welt hingegen dürfen sich, der reformatorischen Lehre und Praxis gemäß, Gottes Zustimmung und der Erhebung zu seinen liebsten Kindern erfreuen, weil ihr Reichtum und ihre Macht nicht anders als durch Gottes Erwählung oder Wohlgefallen an ihnen zustande gekommen ist. Damit ist ein ideologisches Grundmuster entworfen, das keineswegs als vergangene Geschichte zu den Akten gelegt werden kann. Denn gerade im gegenwärtigen Neoliberalismus schlägt es wieder voll durch. Nicht die Armut ist zu bekämpfen, weil das der Infragestellung des religiös glorifizierten kapitalistischen Systems gleich käme, sondern die Armen. Im Zweifelsfalle muss man sie töten – bettelnde und stehlende Kinder in den Straßen der Städte oder landlose Bauern in den agrarischen Regionen, wie es in Brasilien oder in anderen Ländern des Südens an der Tagesordnung ist. Denn diese Armen sind die Schlechten, die die gegebene rationale und gute Ordnung der Marktwirtschaft schon durch ihr Dasein infrage stellen oder angreifen.

Die unausweichliche Dynamik dieser Liquidierung der Güte durch Freisetzung der Potenziale von Herrschaft, Macht und Gewalt schlägt, gerade in der Gegenwart,

selbstzerstörerisch auf die kapitalistische Gesellschaft zurück. Damit macht sie allerdings der ganzen selbstgefälligen Veranstaltung der säkularen, wenngleich noch religiös verbrämten Herrschaft und des modernen Subjekts einen Strich durch die hybride Rechnung.

Wenn auch in einer apologetischen Form, so hat doch Blumenberg einen zentralen Aspekt der geschichtlichen Entwicklung der Moderne zutreffend charakterisiert: das vollständig entgegengesetzte Verhalten dieser Moderne zu den beiden einander widersprechenden Aspekten des mittelalterlichen Gottesbildes. Mit der Ablösung der vormodernen Theologie durch die wissenschaftliche Rationalität und Technik wird zugleich die Idee der Güte Gottes liquidiert, deren Widerspruch zu Herrschaft oder Allmacht vom traditionellen Gottesbild verschleiert worden war. Hingegen verwirklicht die Moderne das Element der Herrschaft, indem sie es aus einer mystifizierten, bloß spekulativen und unwirksamen Eigenschaft Gottes übergehen lässt zur immer wirksameren, tendenziell totalen Eigenschaft, ja geradezu zum Inbegriff des modernen menschlichen Subjektes, als die Verkörperung der höchst erfolgreichen rationalen wissenschaftlichen Beherrschung der Natur und der Menschen. Damit hatte, wie Adorno und Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung schreiben,

> „das Bündnis von Aufklärung und Herrschaft [...] dem Moment ihrer Wahrheit" der Religion" den Zugang zum Bewusstsein abgeschnitten und ihre verding-lichten Formen konserviert." (ADORNO/HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 206)

Benjamins Vorschlag zu einer kritischen Geschichtsschreibung ist der Selbstauslegung der Moderne, wie wir sie am Beispiel Hans Blumenbergs gezeigt haben, vollkommen entgegengesetzt. Diese spezifische Differenz betrifft das Erkenntnisinteresse, das Verhältnis zur Theologie und die Bestimmung des Gegenstandes selbst. Benjamin versucht, eine kritische Geschichtsschreibung theologisch zu begründen. Er begreift das Fortscheiten zur Moderne und in ihr als eine Abfolge von Katastrophen. Diese Perspektive zeigt die bisherige Geschichte als Aneinanderreihung vorgeschichtlicher (gemäß dem Marxschen Verständnis des Begriffs *Vorgeschichte*) Wiederholungen von Herrschaft und Unterdrückung. Benjamin gewinnt diese Perspektive gerade durch einen positiven Rückbezug auf dasjenige Element im alten Gottesbild, das von einer bloß begründenden und rechtfertigenden Geschichtsschreibung der Moderne vernachlässigt werden muss, da diese Historiografie Geschichte nur als unausweichliches Produkt der Durchsetzung der Rationalität moderner Herrschaft auffasst. Benjamin interessiert im Unterschied zu dieser ganzen apologetischen Historiografie das Schicksal von Gottes Güte, das in der anderen Auffassung als besiegelt angesehen wird, nachdem es einmal zu Beginn konstatiert worden ist. Freilich fasst Benjamin das Moment der Güte in einer besonderen Form auf. Das ist die Idee einer „Erlösung von dem Bösen", wie eine christliche Formel es nennt, oder, hegelisch gesagt, die Negation der Negation. Als solche radikale Verneinung des Bösen macht sich der Gedanke der Güte *vermittelt* geltend in der theologischen Idee der Messianität. Diese Idee versucht, das Hineinwirken des Messianischen in die Geschichte zu denken. Benjamins Methode verlangt, für das befreiende Potential der jeweiligen Gegenwart die Wirkungen des Messianischen als Funken, als Durchbrüche des richtigen Lebens durch die falsche Herrschaftsgeschichte festzuhalten und vor Unterwerfung und Vergessen in der falschen Geschichte und ihrer konventionellen Betrachtung zu retten. Als kritischer Geschichtsschreiber konstelliert Benjamin diese Durchbrüche der messianischen Splitter zur authentischen Geschichte in den bisherigen Kämpfen um Befreiung und stiftet so die Tradition und andere Geschichte der Befreiung der Unterdrückten in der horizontalen Tendenz des Glücks und in der vertikalen Perspektive der Erlösung.

Postmoderne Vereinnahmung

Die *post-moderne Interpretation* Walter Benjamins kam zum Ausdruck an seinem hundertsten Geburtstag 1992 beispielsweise auf einer Konferenz in Frankfurt am Main aus diesem Anlass. Dort knüpfte man an an Benjamins Kritik der zentralen Selbstauslegung der bürgerlichen Moderne: an ihrer vereinheitlichenden Vernunft. Man stellte Beziehungen her zwischen seiner Betonung des Einzelnen, Besonderen, Disparaten, Vielfältigen und andererseits der post-modernen Vernunftkritik zugunsten einer gleichsam chaotischen Auflösung gegebener Einheiten und Allgemeinheiten in Individualität, Pluralität und Gleich-Gültigkeit von individuellen und kollektiven Projekten des Lebens.

Der gemeinsame Nenner der modernen wie der post-modernen Interpretationen ist ihr affirmatives Verhältnis zur Realität. Für die post-moderne Richtung hat dies das Programm der erwähnten Frankfurter Tagung angezeigt: Es solle, so hieß es da, *„nicht der spekulative Denker oder der esoterische Marxist, der sich heute mit wenig Mühe kritisieren ließe* [...], *im Vordergrund stehen."* (LITERATURHAUS) Der Satz behauptet die Leichtigkeit einer solchen Kritik so suggestiv, als wäre sie schon geschehen und erspart sich die Ausführung und damit auch die Prüfung der Hypothese, deren Richtigkeit wie ein fertiges Resultat unterstellt wird.

Solche Instrumentalisierung Benjamins für letzten Endes apologetische Vorstellungen hängt zusammen mit den grundlegenden Realitäten der Postmoderne: mit dem repressiven Chaos des ausschließenden Kapitalismus, den ihre Ideologien nicht zur Kenntnis nehmen. Sie glorifizieren die zerstörerischen Resultate der Dynamik ihrer kapitalistischen Basis als Befreiung aus traditionellen sozialen Bindungen – Familie, soziales Milieu oder Klassenzugehörigkeit, Religion und Kirche etc. – und neue Spielräume individueller Selbstverwirklichung. Dahinter verbergen sie die konforme Konstitution der Individuen als Konkurrenz- und Kampfmonaden und ihre Abhängigkeit von der objektiven strukturellen Dynamik der kapitalistischen Akkumulation, ihrer Krise und deren Folgen. Die postmodernen Ideologien bezeichnen das von dieser Dynamik abhängige,

konformistische und unterworfene Leben als human und als Ergebnis von neuen Individuationsprozessen. Hiervon ausgehend, interpretieren sie Benjamin als frühen Zeugen dieser postmodernen Schein-Freiheit und Schein-Individualität – innerhalb des fortwährenden Kapitalismus, der für sie aber kein grundlegendes Problem ist: Sie haben sich arrangiert. Folgerichtig haben in ihrer affirmativen Sicht des Kapitalismus weder die kapitalismuskritischen Implikationen von Benjamins konkreten kritischen Analysen des Alltags, der Sprache, der Literatur, noch seine emanzipatorische Parteinahme in soziopolitischen Konflikten gegen Faschismus und für eine anarcho-kommunistische Revolution einen Platz.

Beide, die moderne wie die post-moderne Denkweise, ebnen die Transzendenz des Benjaminschen Denkens ein, die letztlich theologisch begründet ist. Und sie benutzen ihn zur Rechtfertigung gegebener Strukturen, der postmodernen oder der modernen. Dieses Vorgehen erlaubt zwar der Apologie der Moderne, einige kritische Motive im Einzelnen beizubehalten. Aber es setzt voraus, zwei zentrale Fundamente der Benjaminschen Analyse der Moderne, zu verdrängen, zu vernachlässigen oder offen zurückzuweisen. Das sind die marxische Ökonomiekritik und die messianische, aktualisierende Utopie mit ihren konkreten Verweisen auf kommunitäre, kommunistische und anarchistische Inhalte und Erfahrungen in Geschichte und Gegenwart. Während für die Spielarten der affirmativen Theorie der Moderne deren Errungenschaften zentral und deren Probleme zwar wichtig aber von nachgeordneter, mit modernen Mitteln selbst zu bearbeitender Bedeutung sind mit Resultaten *innerhalb* der Moderne, verhält es sich für Benjamin umgekehrt. Die Moderne hat für ihn in ihrer Totalität, also ganz überwiegend, kapitalistische Züge, ist darum die Hölle. Ihre wirklich positiven Elemente sind nichts als sehr geringe Spuren, messianische Splitter in einer falschen Totalität. Diese ist Teil des schicksalhaften Kreislaufes der Vorgeschichte und kann nur in einem Projekt *jenseits* dieser Totalität überwunden werden.

Es ist das große Problem des modernistischen und des postmodernistischen Ansatzes, dass ihnen die Erkenntnis fehlt, dass Menschenrechte, bürgerliche Freiheiten, politische Demokratie – die Werte der Moderne – und neu gewonnene Freiheiten, Individualisierungsschübe, Legitimität pluraler Lebensentwürfe – die Errungenschaften der Postmoderne – im modernen Kapitalismus und in seiner aktuellen postmodernen, das heißt nach-fordistischen, nämlich neoliberalen Phase, eminent bedroht sind. Mit ihrer Ignoranz dieser Zusammenhänge tragen beide Ansätze dazu bei, gerade das gefährden, was sie verteidigen möchten, auch gegen Benjamins revolutionäre Infragestellung der kapitalistischen Moderne (und Postmoderne). Mit ihrer Zurückweisung der messianisch-utopisch-revolutionären Frage bei Benjamin und unausgesprochen-ausgesprochener Akzeptanz der Basisstrukturen des, auch in postmodernen Zeiten fortdauernden, modernen Kapitalismus – wie seine seit Jahren schon andauernde schwere Krise handgreiflich zeigt – akzeptieren sie die immanente, nach dem Scheitern des fordistisch-sozialreformerischen Zwischenspiels wieder als unausweichlich manifest gewordene Logik der modern-kapitalistischen eminenten Vernichtungsdrohung

gegenüber all den modernen und postmodernen Errungenschaften. Nicht jedoch gegen diese reale Zerstörungsdynamik richten sich der moderne und der postmoderne Ansatz, sondern gegen Benjamins revolutionäre Haltung, die diese Dynamik angreift in der Absicht, sie hinter sich zu lassen.

Beide Ansätze weigern sich, zu erkennen, dass jene Errungenschaften nur *jenseits* der Moderne gerettet und verwirklicht werden können, was ein Jenseits der Postmoderne einschließt, so weit diese, als Übergangsprozess, noch gesättigt ist mit Moderne, mit deren Ökonomie beispielsweise. Aber, die einzige Chance, einem erneuten Rückfall in die Barbarei in den Arm zu fallen, gegen den Benjamin unter Einsatz seines Lebens gekämpft hat, vor dem Adorno nach dem vorläufigen Ende des deutschen Faschismus gewarnt hat – seine nicht überwundenen kapitalistischen Grundlagen höchst realistisch im Blick, ein Realismus, dem Normalisierungstheoretiker, die nach ihm kamen, abgeschworen haben – ist eine auch an Benjamin gebildete revolutionäre Perspektive. Sie ist so realistisch wie ehrgeizig, die positiven Errungenschaften der Moderne und Postmoderne – wo es sich nicht um Ideologie und Flucht vor den anstehenden Aufgaben handelt – gegen die Zerstörungskräfte des kapitalistischen und machtpolitischen Kerns der Moderne und Postmoderne zu verteidigen durch Angriff, das heißt durch revolutionäre Arbeit an nachkapitalistischen, in diesem Sinne nach-modernen und auch nach-postmodernen Strukturen befreiten, versöhnten, der Würde der Personen und der Naturwesen wahrhaft angemessenen sozialen Beziehungen und Strukturen. Erst dann und allein in ihnen wären Gefahr und Realität der Zerstörung der positiven Züge von Moderne und Postmoderne wirklich überwunden, wären jene Züge und Werte wirklich aufgehoben und gesichert.

Die tatsächliche kapitalistische Normalisierung – nicht eine modern- oder postmodern-theoretisch phantasierte demokratische – zeigt seit 1990 ihr realwahres Gesicht: Dauerkrise mit sprunghaft angewachsenem Elend, viele neue Kriege, neofaschistischer Aufbruch, Regression der Politik auf nackte Akkumulationsförderung, Verschiebung des gesamten politischen Spektrums nach rechts. Wer sich normativ-modernitätstheoretisch von dieser Realität, vor allem von einer kritischen Erkenntnis ihrer Tiefenstrukturen und Dynamiken, weitgehend abgemeldet hat, wie Habermas und Beck, muss sie intellektuell verbiegen, damit ihre Wahrnehmung ins harmlose Schema passt, sich blind stellen. Ein Beispiel. In einem Augenblick, nach dem 11.09.2001, als der blinde Ruf nach Vergeltung die vorherrschende Bewusstseinsform in den USA war und das Handeln der Regierenden bestimmte, die die Abschaffung von in Jahrhunderten erstrittenen Menschen- und Bürgerrechten in Angriff nahmen und den nächsten Krieg vorbereiteten, attestierte Habermas diesem Land ein *„im Ganzen intaktes Rechtsbewusstsein.“* – im Ganzen: Habermas kommen selbst Zweifel, aber mit dieser Formel sucht er sein normatives, von der Realität nicht gedecktes Postulat dieser anzupassen und es zugleich zu retten, um nicht schlicht sagen zu müssen, was der Fall ist: die Regression von Rechtsstaat und Demokratie auf autoritäre Formen, als politische Vermittlung der Existenzkrise des Kapitals, von der Habermas

nichts weiß oder nichts wissen will. Über Ethik und Recht zu theoretisieren, das ist auch angenehmer und einträglicher, in vieler Hinsicht, als das zu bearbeiten, was Marx die *„ökonomische Scheiße“* genannt hat.

Die *kapitalistische Normalisierung*, seit 1990 in vollem Gange, stellt real die Alternative, nur Moderne oder Postmoderne zu wollen und genau damit ganz sicher ihre positiven Züge zu verlieren, oder aber, in deren Interesse, für revolutionäre Veränderungen jenseits von Moderne und Postmoderne mit allen Kräften und Mitteln zu arbeiten. DAS ist Benjamins Aktualität. Sie wird dort verfehlt, wo aus seinem Blick auf die Moderne Dialektik und Transzendenz herausoperiert worden sind, um sie, missbräuchlich, der eignen Theorie, die von diesem Mangel geschlagen ist, kompatibel zu machen.

Den theoretischen Konzepten der Moderne und der Post-Moderne fehlt ein Begriff von der negativen Totalität der Gesamtgesellschaft, zumal von ihrem kapitalistischen sozio-ökonomischen Kern, zurückgewiesen aus dem anti-totalitären Impetus der Kritik, mit den Worten Adornos: *„Kritische Theorie geht nicht auf Totalität, sondern kritisiert sie (...) sie“* ist] *„ihrem Inhalt nach anti-totalitär.“* (THEODOR W. ADORNO-ARCHIV, 2003, 292). Aufgrund dieses fundamentalen Mangels an einer Kritik der gesellschaftlichen Totalität sind diese Konzepte unfähig, das Wesen der spezifisch postmodernen Phänomene zu begreifen. Überwiegend handelt es sich um Zerfallsprodukte der sozialen und psychischen Dynamik innerhalb dieser Totalität. Es bleibt jedoch in der Betrachtung der Post-Moderne oder besser gesagt: der Ultramoderne, die Frage nach Übergangserscheinungen, in denen sich, innerhalb dieser Zerfallsbewegung, ein wahrhaft Neues ankündigt. Damit ist die Notwendigkeit gegeben zu differenzieren innerhalb dessen, was sich *prima vista* als Individualität, Pluralität, Autonomie usf. zu erkennen gibt und als solche anerkannt zu werden beansprucht. Zu differenzieren ist zwischen jenen Elementen, die innerhalb der zerstörerischen Dynamik der Post-Moderne verbleiben und anderen, die (potenziell) Spuren und Anfänge einer jenseitigen Lösung sind. Diese Elemente sind in Benjamins Sicht auf das Einzelne und Nicht-Rationale die Elemente eines anderen Seins im Konflikt mit der als kapitalistisch begriffenen bestehenden Totalität. Nur wenn sie innerhalb der Konflikte dieser Totalität als die Chancen der Befreiung gedacht und in gesellschaftspolitischen Aktionen als solche praktisch genutzt werden, bekommen jene Elemente einen Sinn. Der Mangel eines ökonomiekritischen Begriffs der negativen Totalität der Gesamtgesellschaft und die Illusion des postmodernen Denkens, das Selbstbewusstsein einer neuen Epoche zu sein – die nicht mehr Periode innerhalb des Kapitalismus, sondern Epoche jenseits dieser Gesellschaftsformation sein müsste – verhindern die Einsicht in deren ultramodernen Charakter und eine kritische Differenzierung innerhalb der „postmodernen“ Phänomene.

Inzwischen sind zwei Begründer der postmodernen Sichtweise und Terminologie, der polnische Soziologe Zygmunt Bauman und der französische Philosoph Gilles Lipovetsky, zu der Auffassung gelangt, dass es noch gar keine Post-

moderne gebe. Bauman spricht von einer *„verflüssigten Moderne“*, in der sich alle festen Identitäten auflösten, Lipovetsky von einer *„Hypermoderne“*, die moderne Grundcharakteristika wie den Markt ins Extrem steigere. (Bauman, 2003, 5–8; Lipovetsky, 2003, 33–37)

Die dritte, in der Literatur zu Benjamin vorgefundene Interpretationsvariante – unterschieden von den beiden Vereinnahmungsversuchen für die Apologie der Moderne und für ihre als post-modern verleugnete ultramoderne Zuspitzung – läßt *die gesellschaftskritischen*, jedoch nicht immer *die theologischen Fundamente und Intentionen des Benjaminschen Denkens* bestehen. Diesem Ansatz entsprechen Arbeiten beispielsweise von Susan Buck-Morss, Irving Wolfarth, Leandro Konder, Ralf Konersmann, Michael Löwy, Jeanne-Marie Gagnebin, Klaus Garber, Sérgio Paulo Rouanet, Gerhard Schweppenhäuser und Stéphane Mosès.

An diese Interpretationsrichtung schließt sich die vorliegende Arbeit an. Sie legt den Akzent auf den Versuch, dem theologischen Fundament der rettenden Kritik im Interesse von jeweiliger gegenwärtiger Praxis gerecht zu werden. Sie präsentiert dasjenige an Benjamin, was Adorno den *„theologischen Glutkern“* seines *oeuvres* genannt hat und von Michael Löwy aufgefasst wird als Verschmelzung von mystischem Messianismus und anarchistischer Utopie, auf der Grundlage eines revolutionär gewendeten romantischen Antikapitalismus. Es ist das Paradigma der deutsch-jüdischen Inteligentsia im mitteleuropäischen Kulturraum am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Um seinetwillen hat Benjamin in Europa ausgeharrt im Angesicht lebensbedrohender faschistischer Gefahr, im Kontext der durchgehaltenen Frage nach aktuellen Chancen, heute erneut zu stellen, einer authentischen, Kapital und repressiven Staat (und damit auch den Sozialismus, der keiner war) hinter sich lassenden Revolution, oder eines aus *„Jetzt-Zeiten“* – Benjamins Begriff für die Konstellation von Gefahren-Chancen-Situationen – sich zusammensetzenden revolutionären Prozesses. (LÖWY, 1997)

Inzwischen ist die in den letzten Jahren tonangebende post-moderne Ideologie einer sprach- und medientheoretischen Leugnung der Realität und besonders des Leides in ihr wie der damit gegebenen Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz angesichts der gebieterischen Wiederkehr elementarer Konflikte und noch unabsehbarer Umbrüche schon wieder höchst fragwürdig geworden. Gerade darum sind die politischen und die politisch relevanten philosophischen und theologischen Aspekte von Benjamins Theorie aktuell. Denn im Unterschied zur gescheiterten Ideologie vom Ende der Geschichte hat er die notwendige Kritik an überkommener Geschichtsphilosophie und am Fortschritt als ihrem zentralen Begriff betrieben im Lichte eines wahren Fortschrittes und einer endlich damit anhebenden *menschlichen Geschichte*. Damit steht er durchaus in der Tradition von Marx. Er verschärft jedoch dessen Unterscheidung von Vorgeschichte und Geschichte noch spezifisch in zweierlei Hinsicht. Einmal bezieht er – wenn auch inkonsequent, wie weiter unten zu zeigen sein wird – die Dynamik der Produktivkräfte in die Kritik des Fortschritts ein. Ferner transformiert er

messianisch, aus einer Sphäre, die theologisch als „Reich Gottes" bezeichnet wird, Marxens Begriff vom „Reich der Freiheit". Damit macht Benjamin die Chance der Revolution nicht mehr abhängig, wie noch Marx, von einem geschichtlichen Fortschritt, der wesentlich aus demjenigen der Produktivkräfte gespeist wird, und nähert sich hier einer Auffassung, die für das anarchistische Denken kennzeichnend ist, wie Habermas zutreffend bemerkt hat.

Statt den Begriff der Geschichte preiszugeben, wie es in den 80er und 90er Jahren des XX. Jahrhunderts eine Mode gewesen ist, hat Benjamin einen neuen entwickelt. Darin wird das Kontinuum der letztlich leeren, weil stets erneut durch Unterdrückung bestimmten Zeit des falschen Fortschrittes mit seinen unendlichen Wiederholungen immer wieder aufgebrochen von *Jetzt-Zeit* in jeder Gegenwart, in der Befreiung geschieht, und sei es auch nur einen Moment lang, und bewusst wird.[13] In solcher Jetzt-Zeit, so Benjamins zentraler Gedanke, treten die gegenwärtigen Möglichkeiten von Befreiung zusammen mit vergangenen, erinnerten zu einer brisanten, explosiven Konstellation in einer jeweiligen aktuellen Konfliktsituation. Solchen Konstellationen wohnt dann eine, wenn auch bis heute geringe, Chance der endgültigen Befreiung inne. Im Interesse von Praxis

13 Die geschichtliche Kontinuität der fertigen und festen Formen der Herrschaft und Unterdrückung ist ein Schein; das trifft sogar auf ein einzelnes Herrschaftssystem zu, während es noch andauert. Zwischen den Systemen und in ihnen existieren Brüche, die die Chancen der Befreiung sind. Diesen Gedanken Benjamins radikalisiert John Holloway. Er argumentiert folgendermaßen. Macht – der Terminus den er anstelle von Herrschaft benutzt – ist ein antagonistischer Sachverhalt. In ihr existieren gleichzeitig Macht als kreative Fähigkeit, das Leben zu entwerfen und immer neu über die gegebene Existenz hinauszugehen und Macht als Ausbeutung dieser Fähigkeit durch Macht über das kreative Tun und seine Produkte. In Herrschaftsgesellschaften werden die Macht, zu tun, die kreative Fähigkeit und ihre Ausübung, und das Getane, ihre Ergebnisse, getrennt, um letztere beherrschen zu können. Im Kapitalismus ist dieser Trennungs- und Beherrschungsprozess ein objektiver Mechanismus, den Marx Fetischismus genannt hat; seine Analyse steht im Mittelpunkt von Holloways Ansatz. Entscheidend ist ihm zufolge, dass die instrumentelle Macht-über zugleich mit einer bestimmten Art von Ohnmacht geschlagen ist: dass sie nämlich von der kreativen Fähigkeit oder Macht des Tuns, die sich außerhalb ihrer befindet, abhängig ist. Und diese Abhängigkeit gibt der kreativen Fähigkeit des Tuns die Macht, ihre Instrumentalisierung und Ausbeutung zu unterbrechen mit der Chance, sie abzubrechen, sie zu beenden. Damit wird aus der Kontinuität von Herrschaft Diskontinuität, die bis zu deren Ende führen kann, wenn es den Tuenden gelingt, sich das von ihnen Getane dauerhaft anzueignen und ihr Tun so zu institutionalisieren, dass es im Zusammenhang mit dem Getanen bleibt. Die Macht-über beruht auf ihrer stetigen Alimentierung durch die kreative Macht, die sie ausbeutet; von ihr ist sie abhängig. Je größer die Macht-über, desto abhängiger ist sie, desto gefährdeter und daher desto potentiell ohnmächtiger, während die scheinbare Ohnmacht des instrumentalisierten, ausgebeuteten Tuns die entsprechend große potentielle Macht der Träger der kreativen Fähigkeiten ist (S. HOLLOWAY, 2002, Kap. 3, 4-6 und 8).

Holloways Argument bezieht sich keineswegs nur auf die klassische Situation der entfremdeten Industriearbeit, sondern auf alle Formen von Tun, Getanem und Herrschaft und die entsprechenden Formen, das Tun jenseits der Trennung vom Getanen und seiner Ausbeutung durch Herrschaft zu organisieren.

kommt es daher darauf an, solche Jetzt-Zeit-Momente zu erkennen und mit ihnen zu arbeiten. Wie Benjamin zufolge dieses kritische, subversive Erkenntnisvermögen zustande kommt durch eine theologische Konstitution und wie er sich den Weg solcher Erkenntnis gedacht hat, das ist das Thema der vorliegenden Arbeit.

Das intellektuelle, letztlich: theologische, Kraftzentrum von Benjamins Denken zeigt sich als die Intention, die Demütigung, die der Würde des Menschen durch die Armut zugefügt wird, in die Kraft des Gebetes und der Revolte zu verwandeln – unter den Verdammten dieser Erde überall auf der Einen Welt. In ihrem lebenspraktischen Zusammenhang von Leid und Hoffnung, Erinnerung, Meditation und Kampf ist Walter Benjamin heute ehrend gerecht zu werden. Das bedeutet ein Doppeltes. Zuerst ist seine theoretisch-politische Konzeption vor dem Vergessen, vor allem aber vor der konformistischen Integration zu retten. Alsdann ist es nötig und hilfreich, Nietzsches Maxime zu folgen: „*Eine große Theorie will kritisiert, nicht angebetet sein.*" (HORKHEIMER, 1988a, 319) Zutreffend charakterisiert Sérgio Paulo Rouanet „*die fundamentale revolutionäre Haltung*" Benjamins, von der in der Arbeit solcher kritischer Transformation auszugehen ist. Sie besteht darin,

> „für die Besiegten Partei zu ergreifen und, ausgehend von ihrer Perspektive, die Geschichte als Abfolge von Katastrophen zu erkennen, ohne irgendeine immanente Rechtfertigung, ohne telos, ohne irgendeine" sinnhafte Ordnung." Dagegen „auferlegt jeder" gegenwärtige „revolutionäre Moment die Aufgabe, über die Geschichte der Sieger hinauszugehen, sie zu brechen, ihren Fluss stillzustellen, aus ihrem Kontinuum die Gefangenen in der Vergangenheit herauszulösen" zu erlösen, „die Toten aus ihren Gräbern aufzuwecken, die auf jede Gegenwart", Jetzt-Zeit, „angewiesen sind, damit der Sieg der Unterdrücker nicht fortdauert." (ROUANET, 1990, 20, 21)

Und Benjamins Verfahren der Kritik als Rettung beschreibt Rouanet so:

> „Der Kritiker rettet sein Objekt, indem er sich in es versenkt, sich in ihm verliert. Voraussetzung hiervon ist eine Dekontextualisierung", sei es eines literarischen, sei es eines realen Textes. „Der Gegenstand wird aus seinem raum-zeitlichen Kontext herausgerissen [...] und so Gegenstand einer" kritischen „Erkenntnis: einer Erkenntnis, die das Falsche des Kontextes sichtbar macht und so die Bedingungen" schafft für eine Auferstehung in einem neuen Ganzen, in dem das" gerettete „Besondere erblühen kann, verwandelt durch das Licht der Erlösung." (20) [14]

14 Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch vom Autor.

Walter Benjamin hat dem innersten Kreis der Kritischen Theorie angehört. Er ist einer ihrer Begründer. Zugleich ist er ihr vielleicht autonomster und eigenwilligster Vertreter, was manche Interpreten dazu veranlasst hat, ihn von der Kritischen Theorie abzutrennen oder die Differenzen mit Adorno und Horkheimer über Gebühr herauszustellen.

So wie Benjamin, war die Kritische Theorie am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main insgesamt seit den dreißiger Jahren bestimmt durch das Interesse, an der Möglichkeit einer befreiten, gerechten und versöhnten Gesellschaft festzuhalten angesichts eines Zusammenhanges von entsetzlichen Enttäuschungen dieser Hoffnung, mit denen sie sich konfrontiert sah. (WIGGERSHAUS, 1987) Die weiter oben schon erwähnten Ereignisse und Entwicklungen, die diesen Zusammenhang ausmachen, hatten sich zu einer umfassenden Katastrophe verbunden. Zudem waren die bisherigen Gegenkräfte der demokratischen, sozialistischen und kommunistischen Bewegungen – als Organisationen oder als Staaten – selbst heillos in das allgemeine Verhängnis verstrickt. *Niederlage und Selbstzerstörung der Befreiungsbewegungen in jener Zeit waren also gleichsam die Geburtshelfer der Kritischen Theorie.* Ein Ausweg schien verbaut und konnte, wenn überhaupt, dann nur in einer ganz neuen Weise gesucht werden. Aus der Absicht, einen solchen Weg sichtbar zu machen, erklärt sich der Ansatz der Kritischen Theorie in dem Kreis um Max Horkheimer. Sie hat die notwendige theoretische Seite eines solchen Weges gesucht in einer Besinnung auf den Kern der Marxschen Theorie und auf ihre innere Kritik, alsdann auf ihre Anreicherung durch Psychoanalyse, philosophische Vorgeschichte – hier insbesondere Ideen von Kant und Hegel – und aktuellen Stand der Sozialwissenschaften.

Dadurch sollte eine radikale theoretische Verneinung jeglicher Herrschaft über Menschen und über die äußere Natur entwickelt werden. Den inneren Schlüssel für eine solche Radikalisierung der Kritik als zunächst theoretische Antwort auf die allgemeine Katastrophe schien Theodor W. Adorno und mehr noch Walter Benjamin jüdische Theologie an die Hand zu geben. Die gegebene Struktur und Tendenz einer umfassenden und intensiven Unterdrückung schien nahezu total geworden zu sein. Daher konnte es eine Lösung nur jenseits dieser ganzen Herrschafts- und Gewaltverhältnisse in der modernen Welt geben. Die theoretische Seite einer solchen Lösung benötigte einen Standpunkt außerhalb des Ganzen der verkehrten Welt, der die Perspektive des Guten enthielte, um von dorther das falsche Bestehende kompromisslos im Denken zurückzuweisen. So war also der Bezug auf jüdische Theologie und Religionsphilosophie der Versuch, eine Orientierung außerhalb des Gesamtzusammenhanges von Unfreiheit und Elend zu finden, von der her er der theoretischen Kritik unterzogen werden könnte. In einem Augenblick, in dem ‚materiell', objektiv, keine Lösung sichtbar war, sollte wenigstens in dieser Form der strikten theoretischen Verneinung des Unrechts Hoffnung für kommende bessere Zeiten aufbewahrt werden.[15]

Walter Benjamin vor allem hat diese theologische Entgegensetzung und Kritik gegenüber der Totalität der Welt immer wieder konkretisiert durch die kritische Erörterung des geschichtlichen Charakters gesellschaftlicher Phänomene: technischer, ökonomischer und kultureller, hier vor allem literarischer. Den theologischen Gesichtspunkt entfaltet Benjamin jedoch selten unmittelbar. Vielmehr lässt er ihn wirksam werden durch eine ganz bestimmte messianisch-utopische Sicht der Gegenwart und eine Integration der Vergangenheit – durch *vergegenwärtigende Erinnerung* im Interesse dieser Gegenwart, genau gesagt, ihrer Befreiungschancen.[16] Diese *messianische Geschichtsauffassung*[17] setzt Benjamin derjenigen der bürgerlichen Gesellschaft vom Fortschritt und auch noch deren marxistischer Variante entgegen, die sich im Lichte der Konzeption Benjamins als eine bloße Spielart bürgerlichen Fortschrittsdenkens herausstellt.

Benjamins grundlegende Intention zielt auf die Vermittlung von Kritik und Politik (oder Praxis) und auf diejenige von Theologie und Marxismus im Interesse einer wahren Revolution. Wie für den jüdisch-religiösen Aspekt die Freundschaft mit Gershom Scholem, so war vor allem Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre die Freundschaft mit Bertolt Brecht sowie die Beziehung zu der lettischen Kommunistin Asja Lacis bestimmend für Benjamins Annäherung an die Marxsche Theorie als kritische Methode und für die *politische* Seite innerhalb seiner Konzeption. In den Notizen zu Gesprächen mit Brecht finden wir eine prägnante Formulierung des Zusammenhanges von Kritik und Politik: „*Die Kritik ist so aufzufassen, dass die Politik ihre Fortsetzung mit anderen Mitteln ist.*" (hier zitiert nach WITTE, 1985, 90)[18]

Diese Forderung enthält und verlangt ein ganz bestimmtes Verhältnis von *Theorie und Praxis*. Die Geltung der Kritik bemisst sich an ihrer *subversiven* Funktion innerhalb der Politik. Diese Politik wird daran gemessen, ob sie die theoretische Verneinung des Unrechts, die die Kritik charakterisiert, ohne Zugeständnisse an die verkehrte bestehende Welt durchführt. Dazu muss die Kritik uneingeschränkt, und konsequent sein. Sie betrifft die bestehenden Herrschafts-

---

15 Ob und wie die Kritische Theorie theologisch konstituiert sei, das ist eine Streitfrage sowohl unter ihren Begründern wie bis heute auch unter ihren Interpreten geblieben.

16 Den theologischen Charakter dieses Zeitbegriffes erhellt auch die Tatsache, dass er schon in den *Confessiones* des Kirchenlehrers Augustinus formuliert wird: „*Gegenwart von Vergangenem ist die Erinnerung, Gegenwart von Gegenwärtigem die Anschauung, Gegenwart von Zukünftigem die Erwartung.*" (MOSÈS, 1992, 137) – freilich mit einer bedeutenden Differenz: Zukunft geht nicht in Benjamins Begriff ein. Das ist Ausdruck seines Bestrebens, sich vom Zeitbegriff des Marxismus und des bürgerlichen Denkens abzugrenzen. Aber Benjamins Idee könnte, in ihrer Logik und dieses Motiv beibehaltend, erweitert werden als Einbeziehung der Zukunft durch *vergegenwärtigende Vorwegnahme.*

17 Ebenda.

18 Bei Benjamin handelt es sich allerdings um das, was Holloway „Ant-Macht" nennt, eine eher anarchistische Anti-Politik.

verhältnisse in Geschichte und Gegenwart, in ihrer ideologischen wie materiellen Form. Darüber hinaus bezieht sie sich auch auf die Verstrickung jener politischen Richtungen in diese Herrschaftverhältnisse, die diesen eigentlich widersprechen und sie ändern oder abschaffen wollen. Die Politik muss frei von jenen Verstrickungen sein, soll sie angemessen die radikale Kritik fortsetzen. Ebenso kann nur konsequente Kritik dasjenige sein, was in revolutionärer Politik fortgesetzt wird. Schließlich bedürfen beide Momente einer Vermittlung mit der Idee des Messianismus in jüdischer Theologie, um die theoretische Klarheit der Kritik und die Konsequenz der Politik zu sichern. Benjamin berücksichtigt eher indirekt, in der Konstruktion seiner Gedanken, die ideologische Funktion von Religion und Theologie. Er thematisiert diese Funktion in dem, was aus der Marxschen Theorie im Zusammenhang mit der sozialdemokratischen und der kommunistischen Politik geworden ist: eine leblose Puppe – als (Pseudo-)Religion, ergänzen wir hier – und in Form einer Kritik am Kapitalismus *als* Religion. Die theologische Idee des Messianischen aber hat für ihn vor allem eine ***konstitutive*** Funktion, die den aufdeckenden kritischen Blick ebenso wie eine ihn konsequent fortsetzende Politik erst möglich macht.

Die Idee dieses doppelten Zusammenhanges, der Kritik mit der Politik und beider mit der Theologie, legt Benjamin seiner intellektuellen Tätigkeit zugrunde. Sie bestimmt die Transformationen und Konkretisierungen dieser drei Momente, die den Gehalt seiner Arbeiten in jeweils unterschiedlichen Proportionen ausmacht, unabhängig vom jeweiligen Gegenstand. Für die Tätigkeit der Kritik schlägt Benjamin in den Gesprächen mit Brecht als Methode vor *„1. Theologie 2. Dialektischer Materialismus."* (WITTE, 1985)

Benjamin ist kein leichter Schriftsteller. Vielfach gilt er als esoterisch, unverständlich[19]. Diese Schwierigkeit resultiert nicht zuletzt aus der Verschränkung theologischer, marxistischer und ästhetischer Elemente. Aber diese Verschränkung erlaubt Perspektiven, die eingeschliffenen Vorstellungen und Denkgewohnheiten widersprechen. Sie verfremdet herkömmliche Begriffe, um ihre verborgenen Gehalte sichtbar zu machen – so Geschichte, Fortschritt, Politik – und schafft neue, um ihre zentralen Intentionen auszudrücken, die zu jenen Gehalten in einer Beziehung stehen – vor allem Dialektik im Stillstand, dialektisches Bild, Konstellation, Jetzt-Zeit. Die vorliegende Arbeit will sowohl Benjamins Texten wie dem potentiellen Publikum gerecht werden, ohne jene Texte falsch zu pädagogisieren, dass Pädagogik in Lüge übergeht.

19 Mit Bezug auf Benjamins geschichtsphilosophische Thesen benennt Ralf Konersmann, eine dreifache Barriere für das Verstehen: *„Die Ungesichertheit der Textgestalt, die Vorläufigkeit der Darstellung, die Rätselhaftigkeit der Sprache."* (KONERSMANN, 1991, 18)

Benjamins philosophisch-theologisch-„politisches" Projekt ist für uns unverzichtbar wichtig, weil er eine Methode entwickelt hat, um inmitten aktueller Konflikte und Katastrophen die verbleibenden Chancen zu entziffern und um sie mit ähnlichen Chancen in vergangenen Konflikten zu verknüpfen. Jede Epoche soll, Benjamin zufolge, ihre ganz spezifischen Möglichkeiten in ihrem ganz spezifischen Kontext entdecken und ergreifen. Daher interessiert in der vorliegenden Arbeit vor allem Benjamins Erkenntnistheorie für Chancen des Widerstandes und der Befreiung. Heute kann sie neu und mehr noch als in der Vergangenheit fruchtbar werden.

An diesem Beginn des 21. Jahrhunderts sind wir Zeugen eines historisch Neuen. Es unterscheidet sich von der Situation Benjamins und von unserer, so weit sie von den in der Einleitung angesprochenen negativen Entwicklungen bestimmt ist. Sie dauern noch an. Aber es gibt eine weltweite Bewegung des Widerstandes und der Konstruktion von Alternativen zu den katastrophischen Folgen der kapitalistischen Krisendynamik. Deren ungehinderte Entfesselung, nach dem Scheitern des „realsozialistischen", des reformistischen und ähnlicher Projekte, war zugleich der Augenblick und, kontrafaktisch, der Geburtshebel dieser Bewegung. Auf sie wurde schon im Vorwort hingewiesen *(Weltsozialforen, Neozapatismus, Piqueteros, Tute Bianche* etc.). Die Differenz zur Situation Benjamins und der Kritischen Theorie überhaupt, der 30er bis 80er Jahre, ist eine doppelte: dass es diese Widerstandsbewegung gibt und dass sie aus der Emanzipationsgeschichte offensichtlich Entscheidendes gelernt hat, dass sie nicht mit deren Selbstschwächungs- und -zerstörungsmechanismen geschlagen ist. Das ist Teil ihrer neuen und spezifischen Chance. Zu den objektiven Bedingungen dieser Chance gehört, dass der Kapitalismus sich als *nicht stabilisierungsfähig* herausgestellt hat, im manifesten Aufbrechen der Krise in den 90er Jahren. Damit hat sich die These von der totalen Integration in eine verwaltete Welt ohne Opposition und Chance einer Alternative – nach der Etablierung der großen Unterdrückungs- und Integrationsmechanismen: Stalinismus, Faschismus, Kulturindustrie, fordistische ökonomische Regulierungs- und Sozialpolitik – sich in ihrem Zeitkern, in ihrer begrenzten Geltung für uns heute gezeigt. Die These wurde zuerst seit den 40er Jahren von Adorno und Horkheimer vertreten, begründet mit Pollocks Staatskapitalismus-Theorie. (POLLOCK, 1981, 11–28)[20] Marcuse hat sie ebenfalls verfochten, im eindimensionalen Menschen vor allem (MARCUSE, 1967)[21], aber in den 70er Jahren schon transzendierende Tendenzen ausgemacht. (MAR-

20 Vgl. Friedrich Pollock, Staatskapitalismus in: Dubiel/Söllner (Hrsg.) *Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse. Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942.* Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981, S. 11–128.

21 S. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.* Berlin und Neuwied: Luchterhand Verlag, 1967.

CUSE, 1999, 67–80)[22] Schließlich war das Vertrauen in die Ewigkeit der keynesianischen, sozialdemokratischen Regulierung die Basis der Habermasschen Gesellschaftstheorie etwa seit den 70er Jahren. Die offene, schwere, wohl auch permanente Krise seit der 2. Hälfte der 90er Jahre hat all das zu Makulatur werden lassen.[23]

Die Versuche neoliberaler Regulierung stecken ebenfalls in der Krise. Auch das gehört zu den objektiven Bedingungen der neuen Chancen. Der neoliberale Kapitalismus ist inzwischen delegitimiert; niemand vertraut ihm mehr – auch ein Ergebnis des intellektuellen Diskurses, der mit dem Weltsozialforen-Prozess verbunden ist. Ein Beispiel lässt sich in der strategischen Dimension des Welthandels ausmachen. Die inneren Widersprüche der kapitalistischen Kernregionen, der Triade, USA, EU, Japan, und die neue Weigerung, sich ihren Interessen zu unterwerfen, formiert durch die von Brasilien, Indien und Südafrika geleitete G-21-Gruppe der Entwicklungsländer, lassen seit Jahren schon die Versuche scheitern, einen Regulierungsrahmen zu schaffen – von Seattle 1999 bis Cancún 2003.

Die Krise setzt die autodestruktiven Tendenzen des Kapitalismus frei. Geschichte ist wieder offen. Die Gefahren sind unermesslich – so die neuerliche Zuflucht zu militärischer Gewalt und zum weiteren Abbau der bürgerlichen Demokratie – aber die Kräfte des Widerstandes und der Alternativen wachsen und haben schon heute ein Niveau erreicht, das den Aufbruch von 1968 als vergleichsweise geringfügig erscheinen lässt. In dieser Situation wächst der Benjaminschen Theorie eine weitere Aktualität zu: als ein Beitrag zur kritischen und solidarischen Begleitung der neuen Widerstands- und Kreationsprozesse. Um den Fragen nachzugehen: was sind ihre, nicht integrierten und nicht integrierbaren Qualitäten, was sind wirklich ihre Chancen, was ist das geschichtlich Neue an ihnen etc.? Die neuen Prozesse sind zum Zerspringen geladen mit Benjamin. Das zu zeigen, ist Aufgabe von neuer, auch von seiner aktualisierten Theorie geleiteter Forschung.

[22] S. Herbert Marcuse, Jenseits des eindimensionalen Menschen in: ders., *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie. Nachgelassene Schriften Bd. 1,* Hrsg. Peter-Erwin Jansen, Lüneburg: zu Klampen Verlag, 1999, S. 67–80.

[23] Die erste Veröffentlichung, die, nach Jahrzehnten der Verdrängung und Latenz der Krisentheorie, die Krise wieder angemessen thematisiert hat, trotz einer gewissen Tendenz zu Ökonomismus, war Robert Kurz (1991).

TEIL B:

THEOLOGISCHE KONSTITUTION UND EMANZIPATORISCHE PRAXIS BEI BENJAMIN IM KONTEXT DER KRITISCHEN THEORIE

Eine Diskussion über die Beziehung zwischen Kritik und Theologie am Beginn der Kritischen Theorie.

Konstitution der Kritik durch Theologie? Diskussion des Problems zwischen Benjamin, Horkheimer und Adorno

Ihrem Selbstverständnis zufolge hat die Kritische Theorie, im Unterschied zu philosophischen oder wissenschaftlichen *Systemen,* keinerlei theoretisch formulierte Apriori, Definitionen, Axiome oder sonstige Voraussetzungen. Sie nimmt keinen ganz bestimmten Standpunkt ein und bietet darum auch keine widerspruchsfreie und Sinn findende Erklärung des Weltganzen aus solchen Prinzipien und Voraussetzungen. Allerdings macht sie von dieser Auffassung eine grundlegende Ausnahme: das ist ihre kritische Haltung gegenüber aller menschlichen oder Menschen betreffenden Realität. Kritisiert werden Aspekte der modernen kapitalistischen Gesellschaft, aber auch des fehlgeschlagenen „Realsozialismus". Kritische Theorie ist die *erkennende (nicht zuerst* ethische oder moralische) Verneinung des Gesamtzusammenhanges – nicht allein einzelner, ins Auge fallender Phänomene – aller Formen von Entfremdung und Unterdrückung mit ihren Folgen vor allem für den einzelnen Menschen. Damit ist sie verwandt mit der Kritik des Wirtschaftslebens bei *Marx* oder mit der kritischen Diagnose seelischer Vorgänge im Individuum und ihrer Zusammenhänge mit Gesellschaft und Kultur in der von *Freud* begründeten Auffassung des menschlichen Seelenlebens. Darüber hinaus besteht eine besondere Nähe zu grundlegenden Anschauungen und Haltungen in der Religiosität des Judentums (und des Christentums, soweit es mit jener identisch ist oder sie ergänzt).

Es handelt sich um *Prophetie, Apokalypse* und *Messianität.* Diese religiösen Anschauungen setzen *die Erfahrung von Krisen, von Niederlagen und von Entscheidungsalternativen* voraus, und Menschen, die sensibel für solche Erfahrungen sind. Die alttestamentliche Prophetie, ebenso die von Johannes und Jesus, ist Verneinung einer gegebenen falschen Lebensweise im Ganzen und Appell zu einer grundlegenden Umkehr. Die Apokalyptik vertieft noch den Aspekt der kritischen Verneinung der gegebenen falschen Welt in den Bildern ihrer Selbstzerstörung und ihres Unterganges. Sie muss verschwinden, damit die gleichfalls

gegebenen Möglichkeiten, die Anfänge eines befreiten neuen Lebens, sich voll entfalten können. Messianität schließlich ist das vertrauende Erwarten und Fördern des neuen Lebens in einer neuen Ordnung auf der Erde, die das Verhältnis zur Natur ebenso einschließt wie das Zusammenleben zwischen den Menschen.[24]

Den Begründern der Kritischen Theorie war ihre Nähe zu diesen religiösen Anschauungen bewusst, vor allem zur Idee der Messianität. Zugleich hielten sie fest an den Ergebnissen der neuzeitlichen Kritik der Religion, die jene Anschauungen entzaubert hatte als anthropomorphe Projektion, als falsches, aber gesellschaftlich zur Herrschaftstabilisierung notwendiges Bewusstsein oder aber als leere Spekulation ohne Bezug zur Wirklichkeit. Daher formuliert Horkheimer die These:

> „Das völlige Freisein von dem Glauben an die Existenz einer von der Geschichte unabhängigen und sie doch bestimmenden Macht – dieser Mangel gehört zur primitivsten intellektuellen Klarheit und Wahrhaftigkeit." (HORKHEIMER, 1974, 286)

Anderseits aber waren er und Adorno sich im klaren darüber: Die nicht mehr religiös fundierten

> „Morallehren der Aufklärung zeugen von dem hoffnungslosen Streben, anstelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt [...] Die Wurzel des kantischen Optimismus, nach dem moralisches Handeln auch dort vernünftig sei, wo das niederträchtige gute Aussicht habe, ist das Entsetzen vor dem Rückfall in die Barbarei [...] Aber die sittlichen Kräfte sind ja Kant zufolge vor der wissenschaftlichen Vernunft nicht weniger neutrale Triebe wie die unsittlichen [...] Aufklärung verweist den Unterschied aus der Theorie." (ADORNO /HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 108–109)

Eine ethische und kritische Haltung scheint ohne Religion nicht möglich, aber, nach der atheistischen Aufklärung, auch nicht mehr einfach mit ihr. Horkheimer hatte auf dieses Problem mit der Annahme des Mitgefühls, der Identifizierung mit fremdem Leid als einer nicht weiter begründbaren, spontanen menschlichen Fähigkeit (unter anderen, daher nicht: Notwendigkeit) geantwortet und atheistisch dafür plädiert, sich mit diesem Gedanken zufrieden zu geben. Für Adorno ist der religiöse *Gedanke* der Erlösung oder das Messianische eine Bedingung der Möglichkeit von kritischer Erkenntnis und ihrer Praxisrelevanz. Mit der Gleichzeitigkeit dieser auf den ersten Blick gegensätzlichen Bestimmungen war das komplexe Verhalten der Kritischen Theorie zur Religion umschrieben.[25]

Innerhalb der Kritischen Theorie war Walter Benjamin am ehesten überzeugt von der Notwendigkeit, eine gesellschaftskritische Erkenntnisweise, die allein die Chance der Befreiung wahrzunehmen vermöchte, *theologisch zu begründen.* Diese theologische Fundierung war Thema der Diskussion, die Benjamin, Horkheimer und Adorno über diese Frage in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts miteinander geführt hatten. Darin hatte Horkheimer auf einer streng marxistischen Auffassung beharrt. Seine Argumentation geht davon aus, dass es *„keine Metaphysik"* mehr geben könne. Metaphysik ist in der europäischen Tradition eine Säkularisierung der Religion mit einer ihr ähnlichen Struktur. Darum muss Horkheimers These, es sei *„keine positive Aussage über ein Absolutes"* möglich, ebenso sehr als Kritik an der Religion wie an der Metaphysik gelesen werden:

> „Aber es sind Aussagen über die Zufälligkeit, Endlichkeit, Sinnlosigkeit der sichtbaren Welt möglich. Das auch in solchen Negationen noch fungierende Kriterium der Notwendigkeit, Unendlichkeit, Sinnhaftigkeit darf dann aber nicht wie in der Kantischen Ideenlehre als Bürge der Existenz des Ewigen im menschlichen Gemüt aufgefaßt werden, sondern selbst wiederum bloß als menschliche Vorstellung. Selbst der Gedanke einer absolut gerechten und gütigen Instanz, vor welcher das irdische Dunkel, die Gemeinheit und der Schmutz dieser Welt vergehen und die von den Menschen anerkannte und mit Füßen getretene Güte bestehen und triumphieren mag, ist ein menschlicher Gedanke, der mit denen, die ihn fassen, stirbt und verweht. Dies ist eine traurige Erkenntnis [...] Nach Raum und Zeit

---

[24] Klassisch formuliert worden ist diese Erwartung für die jüdische Diaspora im 12. Glaubensartikel des Moses Maimonides: *„Ich glaube mit vollkommenem Glauben an das Kommen des Messias. Und wenn er auch zögert, so harre ich doch jeglichen Tages seines Kommens."* (BEN-CHORIN, 1977, 277).- Die moderne jüdische Theologie ist, wie Ben-Chorin betont, durch eine Entpersönlichung und Entmythologisierung des Messianischen gekennzeichnet. In diesem Sinne gebraucht auch Benjamin das Wort: als Chiffre für die göttliche Kraft, die – zusammen mit den Menschen – die Erlösung bewirken kann.

[25] Das Problem einer Dialektik der kritischen Aufklärung der Religion, die den überlieferten Glauben nicht bestehen lässt, sich zugleich aber einer Wahrheit in der Religion verpflichtet weiß, die es bewusst zu halten und zu verwirklichen gilt, hat Christoph Türcke so formuliert:: *„Daß die Menschen von der Religion einmal ganz loskommen könnten, gehört zu den religiösen Illusionen, von denen sie loskommen müssen – wenn sie bei Verstand bleiben wollen. Zurück zur Religion also? Ja und nein. Ja: denn man kann kaum überschätzen, wie tief sie im Seelenleben, ja sogar im Verstand verwurzelt ist. Nein: denn man kann nicht ernst genug nehmen, was eben jener Verstand gegen sie vorgebracht hat [...] Religionskritik [...] gehört zu den härtesten Attacken, die die moderne Welt gegen die Vormoderne geführt hat – aber auch zu den großen Selbstverwundungen der Moderne. Man kann nicht das Dogma vom guten Schöpfer, der die Welt, auf welchen Umwegen auch immer, auf ein gutes Ende hin trägt, zum Einsturz bringen, ohne etwas in sich selbst zu zerstören: einen Halt, der das Leben unendlich viel leichter machte – wenn er hielte. Es ist eben nicht getan mit der logisch exakten Widerlegung der Glaubensgewissheiten. Sie hinterlässt all die Bedürfnisse und Fragen, auf die die Glaubenssätze die ungereimte Antwort waren. Deshalb bringt der Atheismus die Religion nicht zum Verstummen. Ihre Renaissance in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts nötigt zu einer neuen Besinnung, die ebenso der Religion wie ihrer Kritik noch einmal vorbehaltlos die Rechnung aufmacht."* (TÜRCKE, 1992, 07) Das hat Benjamin in gewisser Weise, implizit, vorweggenommen. Er hat dem Marxismus die Rechnung aufgemacht und dabei das, was ihm die Wahrheit der Theologie zu sein schien – das sich aus einer Bilanz schließen ließe, die Türckes Vorschlag aufnimmt – genutzt.

von uns entfernte menschliche Wesen können wir im Geiste lieben und glücklich wünschen, wie sie auch uns verstehen könnten. Jenseits der Menschenwelt, diesem Inbegriff endlicher Wesen, gibt es aber kein Verständnis dessen, was uns heilig ist. Soweit die Menschen die Welt nicht selbst in Ordnung bringen, bleibt sie ein Spiel blinder Natur. Draußen im All wohnt nicht die Güte und Gerechtigkeit. Das All ist dumpf und erbarmungslos." (HORKHEIMER, 1974, 334–336)[26]

Aus dieser Auffassung ergibt sich für Horkheimer hinsichtlich der Benjaminschen Intention, ein von Marx herkommende kritische Theorie der Geschichte und der Politik theologisch zu fundieren:

> „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen [...] Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst", was Benjamin macht, „so muss man an das jüngste Gericht glauben [...] Vielleicht besteht in Bezug auf die Unabgeschlossenheit ein Unterschied zwischen dem Positiven und Negativen, so dass nur das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind. Die geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke verhalten sich anders zur Zeit, denn ihr positiver Charakter wird durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert. Dies gilt zunächst im individuellen Dasein, in welchem nicht das Glück, sondern das Unglück durch den Tod besiegelt wird." (Horkheimers Brief an Benjamin 16.3.37, zit. n. V/1, 588, 589).

In diesem Brief an Benjamin kritisiert Horkheimer ihn so, als habe Benjamin eine positive Glaubensgewissheit, ein Dogma formuliert. Aber darum handelt es sich in dessen Auffassung keineswegs. Andernfalls müsste er der kritischen Verwerfung der Glaubenswahrheiten seit der Aufklärung widersprechen. Aber in seiner Argumentation ist diese Ideologiekritik an der Religion als Fundament vorausgesetzt. Dennoch sind für ihn damit die Gehalte der Religion und ihre Bedeutungen nicht erschöpft. Benjamin formuliert seinen Schlüsselgedanken auf einer anderen Ebene des Bewusstseins als derjenigen einer Ideologiekritik, wie sie *Bestandteil* der kritischen Analyse der *gegebenen* Gesellschaft ist. Demgegenüber fragt er nach den Chancen einer grundlegenden befreienden *Änderung* dieser Gesellschaft. Er bezieht sich auf eine jeweilige aktuelle Praxis innerhalb von Konfliktsituationen. Sie sind charakterisiert einerseits durch die große Gefahr einer wiederholenden Fortsetzung von realem Unrecht, andererseits durch die geringe Chance, dieses Unrecht vollkommen und endgültig abzuschaffen. Für

---

26 Dieser Gedanke Horkheimers zeigt zugleich eine *Auffassung des ökologischen Problems*, die von der gängigen abweicht; sie ist identisch mit derjenigen, die er zusammen mit Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelt hat. Demzufolge kann das ökologische Problem, wie es sich uns heute darstellt, nur gelöst werden auf der Grundlage sozialer Kultureigenschaften des menschlichen Lebens. Denn nur sie – und nicht Modelle, die in der Natur schon bereit liegen und so zu übernehmen wären – können eine Änderung des gesellschaftlichen Lebens ermöglichen, die auch das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur verändern würde zugunsten einer weitestmöglichen Abschaffung der Naturzerstörung. (HORKHEIMER, 1974, 334–336)

Benjamin sind diese Chancen der Befreiung nur im Licht der Erlösung sichtbar zu machen, und ihre Nutzung ist nur in ihm möglich. Hinzu kommt bei ihm die Rettung vergangener, unterlegener Hoffnungen und damit indirekt auch der Menschen, die mit ihren Hoffnungen besiegt und unterworfen worden waren, durch ihre Verwirklichung in der Gegenwart, durch die Integration ihrer Inhalte in die gegenwärtig zu entdeckenden Chancen der Befreiung. Von diesen Voraussetzungen her kann Benjamin auf Horkheimers Kritik an seinem Ansatz erwidern, wissenschaftlich seien dessen Überlegungen ganz richtig, aber dem Eingedenken ergäben sich modifizierende Einsichten:

> „Das Korrektiv dieser Gedankengänge" so schreibt er im Passagen-Werk, „liegt in der Überlegung, dass die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft ‚festgestellt' hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene" (das Glück) „zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene" (das Leid) „zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen." (V/I, 589)

Zum Verhältnis von Theologie und einem agnostischen Standpunkt ergab sich zwischen Adorno und Horkheimer eine vergleichbare Konstellation des Denkens wie zwischen Horkheimer und Benjamin:

> „Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet bloß einen Überrest des primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht. In dieser unermesslichen Gleichgültigkeit kann allein das menschliche Bewusstsein die Stätte bilden, bei der erduldetes Unrecht aufgehoben ist, die einzige Instanz, die sich nicht damit zufrieden gibt. Die allmächtige Güte, welche die Leiden in der Ewigkeit in Ordnung bringen sollte, ist von Anfang an bloß die Projektion der menschlichen Teilnahme in das dumpfe Weltall gewesen. Kunst und Religion, in denen dieser Traum Ausdruck gefunden hat, sind ebenso sehr unmittelbare Zeugnisse dieser Unzufriedenheit, wie sie andrerseits in den Händen der jeweils Herrschenden zu Mitteln des Betrugs geworden sind. Jetzt, wo das Vertrauen auf das Ewige zerfallen muss, bildet die Historie das einzige Gehör, das die gegenwärtige und selbst vergängliche Menschheit den Anklagen der vergangenen noch schenken kann." (HORKHEIMER, 1988a, 247/248)

Seine Position, die er derjenigen Horkheimers dialektisch entgegensetzt, formuliert Adorno in einem Brief vom 25.02.1935 an den Freund so:

„Insbesondere ist es die Stelle über den Historiker als Retter, die mich in höchstem Maße ergriffen hat – es ist erstaunlich, wie völlig hier die Konsequenzen Ihres ‚Atheismus' (an den ich freilich je weniger glaube, je vollkommener er sich expliziert: denn mit jeder Explikation steigt seine metaphysische Gewalt) solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen, die Ihnen so unbehaglich sein mögen wie Sie wollen, aber deren Konsequenzen jedenfalls eben in nichts von Ihren sich unterscheiden – könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralmotiv aller meiner Versuche einsetzen, ohne dass mir ein Mehr zu sagen bliebe; es sei denn, dass ich zu jener historischen Verzeichnung des Leidens und des Nicht-gewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen, und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen Leidens zugeeignet wäre. Und freilich glaube ich: so, wie keiner meiner Gedanken ein Recht zu atmen hätte, wenn er nicht, Ihrem Atheismus konfrontiert, sich als unverhüllend und wahr erwiese, so sicher wäre keiner Ihrer Gedanken zu denken, ohne dieses Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch, die umso gewaltiger in Ihre Erkenntnisse hineinwirkt, je dichter sie diese dagegen absperren; wie eine Art von Strahlen, die nicht nur von keiner Mauer aufgehalten werden, sondern gerade die Macht besitzen, das Innerste der Mauer selbst zu zeigen." (ADORNO in: HORKHEIMER, 1995a, 328)

Wir werden später genauer erörtern, was Benjamin mit der Auffassung meint, dass nämlich das abgeschlossene, vergangene, gleichsam verschwundene Glück fortgesetzt werden und das unabgeschlossene, in die Gegenwart hineinwirkende Leid überwunden und unumkehrbar beendet werden *könne*, beides in der Gegenwart. Interessant ist, dass der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano den erstaunlichen Sachverhalt mitteilt, dass schon seit Jahrhunderten in einem anderen als dem europäischen Kulturkreis ein Gedanke überliefert ist, der der Benjaminschen Umkehrung des Verhältnisses von abgeschlossenem Glück und unabgeschlossenem Leid sehr ähnlich sieht:

„Die Sklaven brachten aus Afrika auch die Erinnerung, die individuelle, verletzlich im Wandel der Zeiten und Gefühle und zum Sterben verurteilt, wie wir selbst; und die andere Erinnerung, die kollektive, dazu bestimmt, zu überleben, wie wir selbst." (GALEANO, 1992, 135)

Diese Unsterblichkeit der kollektiven Erinnerung hängt an ihrer Überlieferung durch ein letztlich messianisches Denken und Handeln: indem sie wachgerufen und integriert wird in ein jeweils aktuelles Bild von Befreiungschancen und in eine zugehörige Praxis in einer jeweiligen Gegenwart.

Exkurs: Religion, Pessimismus und Subjekt der Geschichte bei Max Horkheimer

Horkheimer hat gegen Ende seines Lebens die atheistische Position, die er in den 30er Jahren gegen Benjamins theologische Vermittlung des Marxismus geltend gemacht hat, in eine Annäherung an die Theologie transformiert. Er hält jedoch fest an der Verneinung

von Dogma und Hierarchie, damit die frühere Position seiner Kritischen Theorie dialektisch aufhebend. In dieser Reformulierung wurde *„die Sehnsucht nach dem ganz Anderen"* auf eine erhoffte Liebe *in* der Welt bezogen, ohne die Idee der Macht Gottes *über* sie zu restaurieren, die, der Religion zufolge, jene Hoffnung erfüllen kann.

Horkheimer schließt diese Gestalt seines Denkens über Religion, worin er bloß die Akzente verschiebt, an das vortheoretische praktische apriori des Mitgefühls an, das ihn mit den authentischen Anschauungen eines praktisch gelebten Christentums verbunden hat.

„Wenn ich mich recht entsinne, habe ich das Christentum insofern immer bejaht, als es denjenigen als das Vorbild achtete, der sich ans Elend und an die Leidenden aus Liebe hingab. Insofern sagte ich Ja dazu." (HORKHEIMER, o.J., 21)

Ausgehend von der spontanen Praxis des Mitgefühls ergibt sich Horkheimers Zustimmung zu einigen Ideen der christlichen Religion: dem Wert der Seele, der Gleichheit aller Menschen, der Versöhnung mit der Natur und der Aufhebung von Moral in Liebe, die die Versöhnung mit der sinnlichen menschlichen Natur ist: Denn der tiefste Grund der christlichen Hingabe an die Leidenden ist die Auffassung einer gottgegebenen Würde ihrer verletzten Seele.

„Der Wert der Seele wird durch die Idee der Gleichheit gesteigert, die" im Gedanken von „Gottes Schöpfung des Menschen enthalten ist. [...] Weil Christus" als „der Vermittler zwischen unendlicher Wahrheit und endlichem menschlichem Dasein" gilt, „musste der traditionelle Augustinismus, der die Seele erhöht und die Natur verdammt, schließlich dem thomistischen Aristotelismus weichen, der ein großer Entwurf zur Versöhnung der idealen mit der empirischen Welt ist. In scharfem Gegensatz zu konkurrierenden Weltreligionen und hellenistischen Moralphilosophien vereinigt das Christentum Versagung, die Bezähmung der natürlichen Triebe, mit umfassender Liebe, die jedes Gesetz überflutet." (1967, 130, 131)

Zwischen den positiven Ideen und Haltungen des Christentums, dem vor allem in der jüdischen Religion bewahrten Widerstandspotential gegen das Schlechte in der Welt und der Philosophie des Deutschen Idealismus sieht Horkheimer einen Zusammenhang:

„Dass die Juden durch die langen Jahrhunderte ihrer Verfolgung hindurch ihre Lehre bewahrten, bei der weder der Lohn individueller Seligkeit noch die ewige Bestrafung des Einzelnen entscheidend war, dass sie einem Gesetz loyal blieben, nachdem der Staat verschwunden war, der es hätte erzwingen können, nur auf Grund der Hoffnung, die den Gerechten aller Völker in der Zukunft galt, ist der Widerspruch, der sie mit der großen Philosophie in Deutschland, ja mit allem verbindet, was populär und ironisch Idealismus heißt." (312)

Zugleich mit dieser Würdigung ihres menschlichen und philosophischen Gehaltes behält Horkheimer die Verneinung der Theologie und der Religion aber bei. Der Anspruch der Theologie, eine positive Offenbarungswahrheit dogmatisch auszusagen, bleibt eine Illusion. Das Dogma hat sogar den menschlichen Gehalt der Religion verdorben, indem es schon in seiner *Form* den praktischen Zwang zu seiner Durchsetzung ausdrückte, der den *Inhalt* der Liebe in die Gewalt der christlichen Bekehrungspraxis in der Geschichte ver-

kehrt hatte. Darum widerruft Horkheimer nicht sein Verdikt über die Verleugnung der Religionskritik, das er Jahrzehnte zuvor so formuliert hatte:

> „Die Beichte des Ketzers auf dem Totenbett widerlegt keinen Satz seiner atheistischen Ansichten“ (1974, 277)

In der modernen Welt verschwinden Theologie und Religion nicht zugunsten der realen Vermenschlichung des gesellschaftlichen Lebens, wie das die atheistische Religionsaufklärung angenommen hatte, sondern zugunsten neuer, spezifisch moderner Formen der Unmenschlichkeit. Angesichts dieser Entwicklung versucht Horkheimer, von der Theologie ihren geistigen Widerstand gegen das Schlechte in der Welt und den Willen zum Guten in ihr zu retten: kein Jenseits und keinen Gott, sondern eine gleichsam immanente Transzendenz. Sie ist die Idee der objektiven Wahrheit eines guten und gerechten Lebens und das praktische Bestreben, sie zu verwirklichen. Es geht um *„die letzte Spur der Theologie“*, ohne die *„der Gedanke, dass der Nächste zu achten, gar zu lieben sei, das logische Fundament“* verliert. (1985, 273)Dies Fundament ist *„das Bewusstsein davon, dass die Welt Erscheinung ist, dass sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist.“* (389) Philosophie wird dadurch konstituiert, dass sie diesen theologischen Gedanken in sich aufnimmt,

> „denn es geht ja darum zu erkennen, inwiefern die Welt, in der wir leben, als ein Relatives zu interpretieren ist. Das wussten Kant und Schopenhauer, und ich meine, philosophische Bemühungen, die sich dessen nicht bewusst sind, sind keine.“ (o.J., 16) „Ohne Gedanken an die Wahrheit und damit an das, was sie verbürgt, ist kein Wissen um ihr Gegenteil, die Verlassenheit der Menschen, um deretwillen die wahre Philosophie kritisch und pessimistisch ist, ja nicht einmal die Trauer, ohne die es kein Glück gibt.“ (1967, 264) „Religion kann man nicht säkularisieren, wenn man sie nicht aufgeben will“ (1985a, 393).

Dieser Satz fasst Horkheimers Stellung zu ihr so zusammen, wie Marx (1958, 36) das Verhältnis von Philosophie und Praxis bestimmt hat. Um in der Welt zum Guten wirksam zu werden, kann sie nicht Religion bleiben: Dogma, Illusion, Heilsegoismus, Ideologie der Herrschaft. Von der Religion soll jedoch bleiben und in kritische Philosophie aufgenommen werden der Gedanke des richtigen Lebens, die Sehnsucht nach seiner Verwirklichung und der Gedanke an entsprechende praktische Bestrebungen. Mit der Einsicht,

> „dass es keine Macht gibt, bei der die Wahrheit aufgehoben wäre, ja *dass sie den Charakter der Machtlosigkeit an sich trägt*“ stirbt die positive Religion und Theologie. Denn es gibt „kein Unbedingtes (...), das die Wahrheit verbürgen könnte oder aus dem sie abzuleiten wäre.“ (1967, 263 – Hervorhebung von mir, ht.)

Wir erlauben uns, Horkheimers Reflexion noch weiter voranzutreiben, gemäß der ihr innewohnenden Konsequenz. Um der Idee der Güte willen widerspricht er ihrer Synthese mit Macht im Gottesbild der alten Theologie (Vgl. die Erörterung zur modernen Transformation des mittelalterlichen Gottesbildes im vorhergehenden Kapitel.) Nicht allein ist die Güte ohne Macht, sich durchzusetzen. Die vollkommene Freiheit von Macht ist geradezu die *Bedingung dafür, dass die Güte* mit sich selber identisch bleibt und anders als in der Form der Macht oder der Herrschaft wirkt. Damit das bezeichnete wahre Moment in Religion und Theologie nicht zusammen mit ihrer falschen Form stirbt, oder, wie im

Marxismus, nur in einer *anderen* falschen Form der Macht mit dem gleichen verheerenden Effekt überdauert wie ihn die klassische Religion hatte, muss diese Wahrheit ihre Ohnmacht nicht allein als Notwendigkeit und Schwäche, sondern vor allem als positive Möglichkeit annehmen. *Befreit von Macht, kehrt sie zu sich selbst als Versöhnung und Güte zurück und gewinnt damit und nur so eine Chance in der Welt.* Der Wert der Seele als Zweck in sich, wie es Kant formuliert hat, die Güte und eine in ihr begründete Einrichtung des menschlichen Lebens in Gesellschaft und mit der Natur sind die gerettete Wahrheit der Religion, die in Philosophie als Kritische Theorie integriert wird.

Aus den bisherigen Überlegungen folgt nun eine neue Frage. Wenn die Wahrheit der Religion und jetzt der Philosophie praktisch nichts ausrichtet in der direkten Konfrontation mit den weltlichen Mächten, weil sie ohne Macht ist – kann sie dann gleichsam ansteckend wirken, sich auf eigenen praktischen Wegen subversiv ausbreiten, in denen Zweck und Mittel eine Einheit bilden statt einen Gegensatz? Die Beantwortung dieser Frage verlangt einen neuen Schritt in der Theoriebildung.

Der emanzipatorische statt instrumentelle, objektive statt subjektive Wahrheits- und Vernunftbegriff der Kritischen Theorie ist theologisch konstituiert. Die Intention ihrer Kritik ist es, theoretisch durch Verneinung des Schlechten die Praxis der vernünftigen Einrichtung des Lebens, der Versöhnung und Güte zu fördern. Die theologische Konstitution und die kritische und subversive Intention der Theorie schließen die *Aufgabe* einer kritischen und solidarischen Theorie der befreienden Praxis ein. Eine solche kritische Praxistheorie ergänzt also die kritische Analyse der verkehrten Zustände aus der eigenen Logik dieser Kritik heraus. Solche Praxistheorie ist einerseits davon abhängig, dass sich in der Wirklichkeit Möglichkeiten – und seien sie noch so gering – für eine subversive Praxis herausbilden, andererseits aber auch davon, dass Theorie die Wirklichkeit nicht bloß als negative Totalität der Herrschaft analysiert, sondern immer erneut nach befreienden Momenten in ihr fragt. Denn Praxis der Befreiung hängt auch davon ab, dass ihre Möglichkeiten nicht verspielt, sondern erkannt und genutzt werden. So ergeben sich mehrfache Wechselwirkungen zwischen kritischer Theorie des bestehenden Falschen, kritischer Theorie der verändernden Praxis und dieser Praxis selber. Diese Praxis, und wenn nicht, dann ihre objektive Möglichkeit, und sei sie nur in Spuren vorhanden, ist Gegenstand der Praxistheorie und liegt auch noch der theologischen Konstitution und der praktischen Intention der Kritik des bestehenden Zustandes zugrunde. Die Praxistheorie und die Praxis selber sind der Sinn, in dem sich die theoretische Kritik erfüllt. Die Praxistheorie ist Konsequenz der theoretischen Kritik, ist andererseits in Praxis verwurzelt und verwirklicht sich in ihr.

Die Konstellation dieser Momente wechselt historisch. Vor allem in den 40er bis 60er Jahren dieses Jahrhunderts schien eine objektive, wirkliche Möglichkeit der Praxis im hier gemeinten Sinne nicht mehr gegeben. Daher blieb von der Konstellation von Theorie und Praxis nur die kritische Verneinung der bestehenden Totalität der Herrschaft, deren theologische Konstitution und praktische Intention übrig. Zugleich bleibt es Aufgabe der Theorie, wie gezeigt, aus ihrer inneren Logik heraus, nach solchen Praxismöglichkeiten immer zu fragen, sich zusätzlich zur Kritik des Bestehenden auch als deren kritische und solidarische Theorie zu konstituieren. Diesem Begriff der Kritischen Theorie, den wir hier aus ihrer inneren Konsequenz heraus entwickelt haben, hat ihre historische Wirklichkeit seit den 40er Jahren nicht mehr hinreichend entsprochen: am wenigsten bei Horkheimer, am ehesten bei Marcuse, Adorno hielt an der praktischen Intention fest, sah aber keine Verwirklichungsmöglichkeiten.

In den 60er und Anfang der 70er Jahre, als Horkheimer seine Stellung zur Religion neu formulierte, hat er auch sein Verhältnis zu Politik und Gesellschaft neu bestimmt. Beide Positionen stehen in einem Zusammenhang. Der Abschied vom Proletariat, von der sozialen Revolution und von der kommunistischen Hoffnung, hat die Annäherung an Religion begünstigt. Darum wird diese politische Seite hier mit erörtert.

Der Horkheimer der 30er Jahre hatte aus dem Mitgefühl mit allem Leid, auch dem in der Natur (HORKHEIMER, 1984, 184), und aus der, nach seiner Auffassung, metaphysischen Sinnlosigkeit der Welt im Ganzen (siehe weiter oben) die Motive bezogen für die Absicht einer weitestmöglichen Änderung der geschichtlichen, gesellschaftlichen Ursachen dieses Leides und in diesen Zusammenhang das erklärende Potential der Marxschen Theorie eingeordnet. Im Spätwerk Horkheimers erfasst der Pessimismus jedoch auch diese Frage der Gesellschaftsveränderung selbst, die er zuvor optimistisch bejaht hatte. Demzufolge gibt es notwendigerweise nicht nur in der Welt im Ganzen, sondern auch in der menschlichen konkreten Gesellschaft keine befriedigenden Problemlösungen. Anstelle der Dialektik von metaphysischem Pessimismus und gesellschaftspolitischem, praktischem Optimismus, die Horkheimers Denken bis Mitte der 40er Jahre charakterisiert hat, tritt nun die Verbindung von allgemeiner und konkreter Skepsis.[27]

Horkheimer hat seine politische Umkehr zunächst philosophisch begründet mit dem angeblich unauflöslichen Widerspruch von Freiheit und Gerechtigkeit. Daraus folgt nach Horkheimer der Zwang als Preis der Freiheit und andererseits die totalitäre Verwaltung als Preis der Gerechtigkeit. So schreibt er in seinem Schopenhauer-Aufsatz von 1970:

> „Die Alternative historischer Zukunft lautet Freiheit und Unterdrückung oder Gerechtigkeit und total verwaltete Welt. Freiheit und Entfaltung der Kräfte sind notwendig mit Widerstand und Unterdrückung verknüpft, Gerechtigkeit und Gleichheit jedoch mit dem Rückgang, mit der Überflüssigkeit des Geistes, der das Bestehende nicht schlechthin akzeptiert. Ruhe und Ordnung, zweckmäßige Verwaltung, Angleichung aller Funktionen im sinngemäßen Endzustand erscheinen als das zugleich rationale und pessimistische Ziel der Menschenrasse." (HORKHEIMER, in: GUMNIOR/RINGGUTH, 1973, 110)

Die objektive Idee der befreiten und dadurch freien *und* gerechten Gesellschaft ist beim späten Horkheimer ersetzt durch den subjektiven Impuls: *„Das Schlimme erwarten aber das Gute versuchen"* (1985a, 442) Denn es bleibt bei dem, was er einem Gesprächspartner gegenüber erklärte:

> „Gerechtigkeit und Freiheit sind nun einmal dialektische Begriffe. Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit; je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, das ist eine wundervolle Parole. Aber wenn Sie die Gleichheit erhalten wollen, dann müssen Sie die Freiheit einschränken, und wenn Sie den Menschen die Freiheit lassen wollen, dann kann es keine Gleichheit geben." (109)

Diese Anschauung Horkheimers wird von vielen Menschen in der Gegenwart geteilt. Daher wird sie im folgenden ausführlicher diskutiert, indem ihr zwei Thesen mit Begründungen entgegengehalten werden. Die *erste These* lautet: Kapitalismus, das heißt Marktwirtschaft und bürgerliche Demokratie, mit Horkheimer verstanden als Freiheit, verbunden mit sozialer Ungleichheit und regulierendem staatlichem Zwang, und andererseits Sozialismus, verstanden als gerechte, aber verwaltete Welt (wie im gescheiterten *„Realsozialismus"*), sind *keine Alternativen, sondern Variationen der Grundstrukturen von moderner Herrschaft.* Denn keines dieser Systeme verwirklicht Freiheit und Gerechtigkeit – weder eine von beiden, noch auch beide zusammen. Vielmehr ist allen modernen Herrschaftsformen – dem Kapitalismus ebenso sehr wie dem vergangenen „Realsozialismus" – gemeinsam die Verletzung der Würde des Menschen, die Beraubung seiner Freiheit *und* die Ungerechtigkeit als Unangemessenheit an das menschliche Wesen und an die jeweils besondere Person jedes Einzelnen. Ökonomische Herrschaft verletzt die Würde des Menschen und macht ihn unfrei. Denn sie bindet ihn an die Sorge für sein gefährdetes Überleben, an den Kampf gegen Hunger und Krankheit, Not und Unsicherheit des materiellen Lebens überhaupt. Das ist die Folge des Unrechts der ungleichen Aneignung der Ressourcen und Einrichtungen für die materielle Bedürfnisbefriedigung in der Struktur der Gesellschaft. Diese Struktur ist in sich selber unfrei. Unfreiheit kommt hier also doppelt vor: in der Struktur der Gesellschaft, die die freie Selbstbestimmung jedes Einzelnen weitgehend ausschließt oder doch merklich begrenzt, und in ihren Folgen, die die Freiheit behindern. Hingegen verletzt die Herrschaft als persönliche Abhängigkeit und Gewalt und als politische Macht, vor allem in Form der zentralen Staatsgewalt, die Menschenwürde und macht unfrei, indem sie direkt den Entfaltungsspielraum des Einzelnen einengt und ihn demütigt, erniedrigt und knechtet durch das Beschränken oder Unterbinden seiner Selbstbestimmung.

Die „realsozialistische" Konkurrenz zum Kapitalismus hat für die deklarierte Befreiung der Menschenwürde von materieller Not ihre fortgesetzte und zugespitzte Demütigung durch die politische Staatsgewalt in Kauf genommen. Eben darum hat sie auch die Ungerechtigkeit nicht wirklich aufheben können, sondern als Macht-, Entscheidungs- und Konsumprivilegienstruktur fortgesetzt. Der Kapitalismus – oder: die Marktwirtschaft – nimmt weiterhin für die deklarierte persönliche Freiheit gegenüber politischen Gewalten die Demütigung durch materielle Not und Ungerechtigkeit in Kauf. Gerade darum auch erreicht er nicht die Befreiung von Verletzungen der Menschenwürde und von Einschränkungen der Freiheit, die mit der sozioökonomischen Ungleichheit verbunden sind. Überdies kennt die Geschichte der politischen Ordnung des marktwirtschaftlichen Systems Einschränkungen der persönlichen und politischen Freiheiten bis hin zu ihrer bisher immer wiederkehrenden zeitweiligen Abschaffung – im Extremfall durch Militärdiktatur und Faschismus. Die tiefe Übereinstimmung der Varianten moderner Herrschaft in Ost und West hat Eduardo Galeano so ausgedrückt:

> „Im Westen: die Opferung der Gerechtigkeit auf den Altaren der Produktivitätsgöttin – im Namen der Freiheit. Im Osten: die Opferung der Freiheit auf den Altären der Produktivitätsgöttin – im Namen der Gerechtigkeit." (GALEANO, 1992, 181)

---

[27] Vielleicht hat sich Horkheimer von einem atheistischen und revolutionären Marxisten zum Pessimisten gewandelt, dem nur noch die Verteidigung der besseren Seiten des Besehenden als Aufgabe zu verbleiben schien, nicht obwohl, sondern weil er es gewohnt war, an Marx' Theorie orientiert zu denken. Zugleich sah er als unausweichlich an, dass auch diese gegebenen positiven Elemente verschwinden. Hingegen haben Adorno und mehr noch Benjamin es sich zur wichtigsten Aufgabe gemacht, die transzendenten Energien, von denen alles abhängt, zu retten und zu schützen, wenn auch durch ein problematisches Profanisierungsverständnis hindurch.

Die *zweite These*, die hier Horkheimers Argumentation entgegengestellt wird, hängt mit der ersten zusammen. Sie lautet: So wenig wie Kapitalismus und „Realsozialismus" eine Alternative waren, so wenig sind es Freiheit und Gerechtigkeit. Ohne Freiheit gibt es keine Gerechtigkeit, und ohne Gerechtigkeit kann es keine Freiheit geben. Denn Gerechtigkeit ist die Angemessenheit sozialer Verhältnisse an die einzigartige und spezifisch wertvolle Person des jeweiligen einzelnen Menschen. Daher ist Gerechtigkeit eine Voraussetzung von persönlicher Freiheit. Ebenso ist persönliche Freiheit die Voraussetzung der Gerechtigkeit, nämlich als Anerkennung der persönlichen Verschiedenheit, in der sich erst der Sinn der Gerechtigkeit erfüllt.

Die ideologische Depravierung der Idee der Freiheit im liberalistischen Denken bestand darin, sie mit dem „Recht" auf kapitalistische Akkumulation gleichzusetzen. Dessen Praxis hat beide, Freiheit und Gleichheit, liquidiert. Indem sie die (potenziell) freie Person ersetzt hat einerseits durch „Subjekte" als Exekutoren von Akkumulationsstrategien und deren ausgebeutete „Objekte", andererseits hat sie die spezifischen sozialen und politischen Ungleichheiten des Kapitalismus geschaffen, schließlich seine Variante von Gleichheit hervorgebracht vermöge seiner ökonomischen und sozialen Anpassungszwänge und Manipulationsstrategien bis hin zur physischen Liquidierung in Diktaturen auf kapitalistischer Grundlage.

Der scheinbare Gegensatz von Freiheit und Gleichheit, der in der weit verbreiteten Ideologie besteht, an der der alte Horkheimer teil hat, spiegelt Herrschaftsverhältnisse. Im Falle der westlichen, in der Konkurrenz nach 1989 übrig gebliebenen Variante des Systems der Moderne verhindern diese Herrschaftsverhältnisse sowohl die Freiheit, mit der sie sich rechtfertigen, wie die Gerechtigkeit, auf die zugunsten der Freiheit verzichten zu müssen sie behaupten. Sie unterwerfen jede einzelne Person Verhältnissen der sozialen Ungleichheit und beschränken dadurch zugleich ihre Freiheit. In diesem Zusammenhange wird von der Apologie der Herrschaft etwas als Freiheit bezeichnet, das keine Freiheit ist. Es handelt sich um die selbstunterdrückende Organisation des Individuums als physisch-psychischer Besitz- und Kampfapparat und um das Verfügen, Konkurrieren, Machtausüben dieses Apparates im wirtschaftlichen Existenz- und im politischen Machtkampf als vorgeblich freies Verhalten. Hingegen würde in wahrhaft freien Gemeinschaften und Gesellschaften der Scheingegensatz von Freiheit und Gerechtigkeit oder Gleichheit aufgehoben. Sie realisierten soziale Gleichheit als ein Sich-Anschmiegen an personale Verschiedenheit. Damit verwirklichten sie die Einheit von Freiheit und Gerechtigkeit.

Das tatsächliche Problem besteht darin, wie freie Entfaltung der Gaben und Fähigkeiten einer jeden Person durch Institutionen gesichert werden könnte – anstelle von Eigentums- und Machtanhäufung. Der späte Horkheimer sieht es tragisch als ein Dilemma (eine Bezeichnung, die besser taugt als die von ihm Gewählte: Dialektik) im Horizont der frühbürgerlichen Ideologie, die er einmal kritisiert hat. (HORKHEIMER, 1971) *„Wahr ist"* demnach, *„dass soziale Freiheit ohne Zwang nicht auskommt."* (1967, 342) Mit dieser „Dialektik" kommt Horkheimer auf den Gründungsmythos der bürgerlichen Gesellschaft zurück. Ihm zufolge wird die Person geschützt durch grundlegende und systematische Einschränkungen ihrer Freiheit vermittels der monopolistischen Staatsgewalt. Der Kern dieses Paradigmas ist die Konstruktion des staatlichen Gewaltmonopols durch Enteignung und Konzentration der Einzelgewalten. Sie sind in dieser Konzeption als blinde Naturgewalten vorausgesetzt, die angeblich dem Wesen des Menschen angehören. In Wahrheit existiert jedoch bloß ein natürliches Potential. Es ist mit der vorgeschichtlichen Konfrontation von Naturgewalt und defensiver Menschengewalt gegeben. Über seine konkrete Ausformung und Äußerung entscheidet jedoch die Ordnung der Gesellschaft. Sie kann dieses Gewaltpotential fördern oder neutralisieren, je nachdem ob ihre Strukturen die Erlangung, Konzentration und Ausübung von Herrschaft und Macht begünstigen oder nicht. Von der kapitalistischen Konkurrenz- und Konzentrationsökonomie wird dieses Potential zweifellos systematisch und intensiv gefördert, wie die Marxsche Theorie gezeigt und Horkheimer früher einmal von ihr übernommen hatte. Diese geschichtliche sozioökonomische Struktur und die Bestimmung des einzelnen Menschen durch sie erscheinen im Bewusstsein der Individuen und in der Ideologie, die sie legitimiert, als quasi natürlich und ewig. Sie hat sich, wie Marx sagt, fetischistisch gegenüber den Menschen verselbständigt, wie eine Naturkraft, ohne eine solche zu sein. Auf diese Weise entsteht der Schein von individueller Gewalt in einem angenommenen Naturzustand. Die dynamische Struktur der verwertenden Kapitalbewegung resultiert in der negativen Freiheit der Warensubjekte und setzt sie zugleich voraus. Dieses Subjekt ist realer Inbegriff der unfreien und Unfreiheit reproduzierenden Verhaltensweisen des Kampfes um ökonomische Verfügungs- und politische Machtchancen. Die negative Freiheit wird schließlich politisch vermittelt in ihrer partiellen Negation durch staatliche Gewalt.

Die Definition des Problems beim späten Horkheimer ist also so unausweichlich und tragisch nicht, wie sie *prima vista* erscheint. Sie ist vermittelt durch historische Gesellschaftsstrukturen. Diese lassen Alternativen offen, auch wenn sie zeitweise nicht sichtbar sind. Das sollte mit dieser Erörterung der Horkheimerschen Position gezeigt werden. Damit bleibt aber die Frage nach einer gesellschaftlichen Ordnung legitim und offen, die soziale Gleichheit und persönliche Verschiedenheit miteinander verbindet. Entscheidend für diese Verbindung ist es, in der wirtschaftlichen Sphäre das private Produktiveigentum nicht zur Bedingung der persönlichen Entfaltung zu machen, weil dessen Dynamik notwendig zur Entfremdung der Person führen muss. Vielmehr ist von diesem Produktiveigentum das persönliche Eigentum als Bedingung und Folge der persönlichen Entfaltung zu unterscheiden.

Allerdings hat der Skeptizismus des späten Horkheimer gegenüber dem Gedanken der sozialen Revolution auch ein Fundament in der Realität. Dabei handelt es sich um zwei schwerwiegende Entwicklungen. Das ist das Verschwinden der Arbeiterschaft (oder: Arbeiterklasse) zunächst als politisches Subjekt, wie das schon Horkheimer vor Augen stand, und mit den neuesten Entwicklungen auch als mehrheitliche und ökonomisch und sozial homogene Gruppe in der Gesellschaft in den fortgeschrittensten kapitalistischen Ländern. Auf der anderen Seite handelt es sich um den Stalinismus als Ergebnis der russischen sozialen Revolution, heute müssen wir hinzufügen, um den Zusammenbruch dieses sogenannten Realsozialismus. Vor allem auf den ersten Faktor ist hier noch näher einzugehen.

Soziologisch und politisch begründet hat der späte Horkheimer seine eher konservative Position mit der Auffassung, bei aller Unzulänglichkeit und auch inneren Gefährdung, über die er sich im klaren blieb, seien im realen kapitalistischen System Freiheitsspielräumen gegeben. Sie gelte es zu verteidigen. Vor allem aber könne sich auf unabsehbare Zeit ein Subjekt einer wahren Revolution in der geschichtlichen Dynamik der Gesellschaft objektiv nicht mehr entwickeln. Angesichts des Stalinismus einerseits, der wachsenden Integrationskraft des Kapitalismus andererseits war für ihn, ebenso wie für Adorno, keine neue bessere Gesellschaft als reale Möglichkeit sichtbar. Denn als Klasse, die politisch den Sozialismus mit einer kommunistischen Tendenz verwirklichen könnte, existiert tatsächlich das Proletariat in Europa geschichtlich schon nicht mehr seit seiner Überwältigung durch den Faschismus, seiner Entfremdung durch den Stalinismus und seiner paralysierenden Besänftigung durch den sozialen Reformismus.

Horkheimer sah schon in den dreißiger Jahren

> „die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse" im Auseinandertreten des „Interesses am Sozialismus" und der „zu seiner Durchführung notwendigen menschlichen Eigenschaften". „Für die beschäftigten Arbeiter [...] bedeuten alle politischen Aktionen die Gefahr eines unabsehbaren Verlusts." Hingegen fehlt den „am dringendsten an der Revolution interessierten Arbeitslosen [...] die Bildungsfähigkeit und Organisierbarkeit." (1974, 281)

Aus der konkreten subjektiven Verfassung der Arbeitslosen, also derjenigen Schicht innerhalb der Arbeiterklasse, die am meisten unter der Krise des Kapitalismus zu leiden hatte, ergab sich – entgegen der Marxschen Theorie – gerade nicht die Verstärkung der revolutionären, sondern die der faschistischen beziehungsweise der stalinistischen Politik. Benjamin hat das als seine und der übrigen Vertreter der Kritischen Theorie grundlegende Erfahrung in einem Brief ausgesprochen:

> „Die Arbeitslosigkeit ist im Begriff, die revolutionären Programme genau so antiquiert zu machen, wie es mit den wirtschaftspolitischen bereits geschehen ist. Denn allem Anschein nach sind die faktisch von den Massen der Arbeitslosen" in die Politik „Delegierten bei uns die Nationalsozialisten; die Kommunisten haben bisher den notwendigen Kontakt mit diesen Massen und damit die Möglichkeit einer revolutionären Aktion nicht gefunden." (BENJAMIN/Briefe, 1966, 537)

Vor allem Erich Fromm und Theodor W. Adorno sind den ökonomisch vermittelten sozialpsychologischen Veränderungen der Arbeitenden als den Ursachen einer politischen Präferenz nachgegangen, die die soziologischen und politischen Aspekte der Marxschen Theorie in Europa, vor allem in Deutschland seit Mitte der 20er Jahre, haben obsolet werden lassen. Die Theorie der Klassen und vor allem die der Klassenkämpfe sind seither historisch veraltet. Adorno zufolge sind es die Konkurrenz am Arbeitsmarkt, die moderne Technologie und Organisation in den Betrieben und Verwaltungen, schließlich die anhaltende Konzentration von ökonomischer und politischer Macht,

> „vermittels derer die Subjekte selbst bestimmt sind als Mittel der Produktion und nicht als lebendige Zwecke." (ADORNO, 1962, 201)

An anderer Stelle expliziert Adorno die These, die Konzentration des Kapitals und der politischen Macht schaffe eine arbeitende und konsumierende Massengesellschaft, in der Klassenbewusstsein und -handeln aufgrund der Atomisierung sowie des Waren- und des Mittelcharakters der Einzelnen nicht mehr entstehen können.

> „Dies sich Gleichmachen, Zivilisieren, Einfügen verbraucht all die Energie, die es anders machen könnte [...] Herrschaft wandert in die Menschen ein [...] Sie müssen nicht" noch einmal „eigens beeinflusst werden. [...] Die Massenkultur macht sie bloß immer nochmals so, wie sie unterm Systemzwang ohnehin schon sind."(1972, 390)

Als Fazit der Adornoschen Überlegungen, deren gleichsam prophetischer Gehalt sich an ihrer gegenwärtigen Aktualität erweist, lässt sich sagen: Gerade die als Toyotismus bezeichneten post-fordistischen Entwicklungen am Ende des 20. Jahrhunderts bringen einerseits eine weitere Differenzierung und Atomisierung – die sogenannte Individualisierung – der Arbeitenden, sei es in der Fabrik, sei es im Büro, andererseits zunehmend ihren

Ausschluss aus der Arbeitsgesellschaft mit sich. Damit vollenden sie die Klassengesellschaft, sowohl als Herrschaft der anonymen Dynamik der Kapitalverwertung wie als Macht der herrschenden Klasse, durch die Abschaffung des Klassengegensatzes hindurch. Diese Abschaffung ergibt sich aus der Integration der vormaligen Arbeiterklasse in die Massengesellschaft.

Die gegen die Marxsche Theorie gerichtete Propaganda, es gebe keinen Klassenkampf, ist nicht allein durch die Realität, sondern durch die herrschende Klasse selbst Lügen gestraft worden, von der jene Propaganda ausgeht oder der sie nutzt. Sie hat den Klassenkampf in ihrem eigenen Interesse geführt und führt ihn noch heute gegen die Reste von Widerstand oder reformerischer Einschränkung ihres Handlungsspielraumes – die einzige Form der Freiheit, die sie anzuerkennen imstande ist. Im Ganzen aber hat sie den Klassenkampf längst gewonnen und redet von seinem Ende, um ihren Sieg als herrschende Klasse ideologisch zu verewigen. Gewonnen hat sie ihn durch die schon erwähnte Integration und durch eine Marginalisierung – etwa der Arbeitslosen – die die sozialpsychischen Bedingungen des Widerstandes – Autonomie und Solidarität – in den Subjekten selbst schon weitgehend zerstört haben. *Daher verwirklicht der totalitär werdende Kapitalismus das, was einmal mit dem Begriff klassenlose Gesellschaft gemeint war, als ihre eigene böse Parodie innerhalb der bis heute fortdauernden Klassenherrschaft des Kapitals.*

Ähnlich und zugleich verschieden, auf jeden Fall weniger erfolgreich, hatte der Stalinismus eine Parodie auf die klassenlose Gesellschaft realisiert innerhalb eines *neuen* Typus von Klassenherrschaft, der Klassengesellschaft des zentral-bürokratischen Etatismus.[28]

Unmittelbar *politisch* zerstört wurde die Arbeiterklasse in Deutschland durch den Faschismus in einer Vernichtungspolitik, die vom Verbot ihrer Organisationen und der Zersetzung ihrer Kultur bis hin zur physischen Liquidierung der Aktivisten reichte. Allerdings geschah dies nicht allein durch Gewalt und Unterdrückung. Vielmehr appellierten eine psychologisch kluge Propaganda und eine symbolisch überhöhte und ästhetisierte Politik – in Massenaufmärschen, Feiern und ähnlichen Veranstaltungen – an die Gefühle, Wunschträume und Sehnsüchte der mehr kleinbürgerlich als proletarisch gesonnenen Massen. Diese Propaganda war sehr erfolgreich, weil sie sich anschließen konnte an den großenteils kleinbürgerlichen Sozialcharakter auch der Proletarier. Das hatten Erich Fromm und andere Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung noch kurz vor der Machtübernahme durch die deutschen Faschisten in ihrer empirischen Forschungsarbeit *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* (FROMM, 1980) ebenso klar wie erschreckend gezeigt. Damit widersprachen sie den spekulativen und dogmatischen Annahmen in der Marxschen Theorie, etwa im 1. Band des *Kapital (MARX, 1961A, 803)*[29]

---

28 In der historischen Diskussion über den Charakter des Sowjetsystems war es die von Lev Trockij begründete Position, von einer bürokratischen politischen Diktatur über eine im Ansatz sozialistische Gesellschaft zu sprechen. Freilich rechtfertigt die Tatsache, dass der zentralbürokratische Staats- und Parteiapparat tatsächlich auch die ökonomische Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel ausgeübt hat, von einer nicht-sozialistischen Gesellschaft als nicht-kapitalistische Klassenherrschaft neuen Typus zu sprechen und ihr den oben gewählten Namen zu geben.

29 *Als Ergebnis der Akkumulation, Konzentration und Zentralisation des Kapitals „wächst die Masse des Elends [...] aber auch die Empörung der [...] durch den Mechanismus der kapitalistischen Produktion selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist [...] Die*

oder im *Manifest der Kommunistischen Partei* (MEW 4, 1972, 473)[30], dann wieder, durch hegelianisierenden Rückgriff hindurch, in Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923/1968) (Zu Lukács vgl. die Diskussion weiter unten)

Auf der anderen Seite hielt auch nach dem Zweiten Weltkrieg in den führenden kapitalistischen Ländern die Tendenz zur Integration der Individuen weiter an und verstärkte sich noch durch die Ausbildung immer umfangreicherer Verwaltungen in den staatlichen ebenso wie in den privaten Sektoren der Gesellschaft und durch die laufende Verfeinerung der Manipulationsmechanismen, angewandt von der Kultur- und Freizeitindustrie. (ADORNO/HORKHEIMER, 1987, 144; KAUSCH, 1988; STEINERT, 1998) Integrativ wirkte diese vor allem durch die psychologisch fundierte Produktion der Bedürfnisse entsprechend den kapitalistisch produzierten Konsumgütern (MARX/MEW, 1968, 546)[31] und durch das Angebot im Wettbewerb der politischen Organisationen auf dem Markt, zunehmend weniger der Programme als der fetischistisch präsentierten sogenannten Persönlichkeiten.[32] Schließlich waren die sozialdemokratisch-sozialistischen Parteien und Gewerkschaften auch in der Theorie nicht mehr Träger einer alternativen Gesellschaftsordnung, sondern willigten von sich aus zunehmend ein in ihre Integration in den Kapitalismus durch eine grundlegende Selbstzensur und Beschränkung ihrer Aktivität auf das jeweilige Aushandeln der Bedingungen und Sicherheiten für die Teilhabe der „*Arbeitnehmer*" am Konsum innerhalb dieses neuen Entwicklungsstadiums der kapitalistischen Gesellschaft. Von der französischen Regulationsschule wurde es „*Fordismus*" genannt, einen Terminus von Gramsci aufnehmend.

Wie wir sehen, war die Kritische Theorie in den 40er bis 70er Jahren mit einer ihr *vorgegebenen* realen Situation konfrontiert, die sich wesentlich unterschied von derjenigen in den 20er und noch von der zu Beginn der 30er Jahre. Ursprünglich war es ihre Idee, durch theoretische Kritik und ihr gemäße empirische Forschung dazu beizutragen, daß die Freiheitsmöglichkeiten allen Gesellschaftsmitgliedern in gleicher Weise praktisch zukämen, die in der kapitalistischen Gesellschaft weitestgehend der herrschenden Klasse als Minderheit vorbehalten waren und für die abhängigen Schichten der Bevölkerung sich bis heute beschränken auf eine sehr begrenzte, manipulierte und kontrollierte Teilnahme am öffentlichen und politischen Leben. So auch interpretierte Horkheimer die *befreiende* Intention im Werke von Marx: Er habe

> „den Fortgang von der errungenen politischen und juristischen zur allgemeinen gesellschaftlichen Freiheit zum Thema seiner Theorie gemacht: die Menschen sollten die ökonomische Dynamik beherrschen lernen anstatt sich ihr zu unterwerfen. Weder die inneren Schwierigkeiten der Wirtschaft, noch die durch sie bedingten äußeren Katastrophen, Massenbewegungen und Kriege sollten die Erde bedrohen dürfen. Er zielte darauf, durch Ausbreitung und Konkretisierung der Freiheit den bürgerlichen Prozess zu vollenden, die in den fortgeschrittensten bürgerlichen Individuen entfalteten Fähigkeiten durch autonome Teilnahme aller am Leben der Gesellschaft allgemein zu machen." (HORKHEIMER, 1985a, 90, 91)

Solche *Verallgemeinerung der Freiheit in einer anderen Gesellschaftsstruktur* anzustreben, das erschien ganz unmöglich in der neuen Situation angesichts des „Realsozialismus" mit seiner geringen Produktivität und entsprechend geringem Massenkonsum und *vor allem* seiner totalitären repressiven politischen Struktur. Die sozialistische und kommunistische Politik bewirkte offensichtlich statt Freiheit und Wohlstand für alle eher das Gegenteil. Diese sehr *realen* Defizite des „Realsozialismus" machten es allererst möglich, dass er von der politischen *Propaganda* des Westens, vor allem in Deutschland, massenwirksam als ein abschreckendes Beispiel für die mögliche Realität von Sozialismus und Kommunismus überhaupt dargestellt werden konnte, obgleich seine Praxis das genaue Gegenteil einer zum Kapitalismus alternativen sozialistischen oder gar kommunistischen Gesellschaft repräsentiert hat. (MARCUSE, 1964). Auf der anderen Seite schien innerhalb der kapitalistischen Länder eine sozialistische Praxis blockiert durch die *repressive Integration* der arbeitenden Schichten in die moderne Gesellschaft. Schließlich bedrohte die weitere Entwicklung der kapitalistischen Länder die in ihnen begrenzt noch gegebenen Freiheiten von innen und machte sie schrittweise rückgängig. Daher schien in den Augen Horkheimers die wirkliche Lage nichts anderes übrig zu lassen als das Verschwinden der Reste dieser Freiheiten im Westen selbst aufzuhalten mit den Mitteln, die der Kritischen Theorie seit den 50er Jahren noch zu Gebote standen: Aufklärung, Erziehung und Bildung, Öffentlichkeitsarbeit im Interesse der Bewahrung der Demokratie. Diese sehr begrenzte Form, in der die Kritische Theorie nach dem Zweiten Weltkrieg versucht hat, auf Praxis einzuwirken, hat also ihren Ursprung in dem objektiven Sachverhalt, dass eine Änderung der ökonomischen Kernstruktur des Kapitalismus aus den angeführten Gründen heraus nicht möglich war. Sehr zu Unrecht ist daher verschiedentlich der Kritischen Theorie diese äußerlich erzwungene, unfreiwillige Beschränkung ihrer Praxisvermittlung zum Vorwurf gemacht worden – als hätte es sich um eine subjektive Intention und nicht um eine objektive Gegebenheit gehandelt. Denn erstens hatte die Kritische Theorie die Abwesenheit eines revolutionären Subjektes nicht theoretisch und subjektiv erfunden, sondern real und objektiv vorgefunden. Sie weigerte sich daher, diese reale Situation theoretisch oder propagandistisch zu beschönigen. Das unterschied sie von „realsozialistischer" und vergleichbarer Propaganda. Deren positive Beschwörung eines stets wachsenden und zum Endsieg bestimmten „sozialistischen Lagers" wurde spätestens nach dessen Zusammenbruch Ende der 80er Jahre als groteske Realitätsverleugnung und Illusion offenbar. Zugleich damit war die Wahrhaftigkeit der Kritischen Theorie bestätigt. Zum anderen war aber die Kritische Theorie in dem verbleibenden Feld von Aufklärung und Erziehung hochst aktiv und fruchtbar. In Deutschland, mit einer weltweiten Ausstrahlung, hat sie maßgeblich die kulturrevolutionäre, wenn auch weitgehend auf die akademische Jugend und ihr Umfeld beschränkte, Bewegung der 60er Jahre geistig mit bestimmt.

Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert." (Unterstreichungen im Original kursiv, ht.)

30 „*[...] der mehr oder minder versteckte Bürgerkrieg innerhalb der Gesellschaft gelangt an einen Punkt, wo er in eine offene Revolution ausbricht und durch den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie das Proletariat seine Herrschaft begründet.*"

31 Der Kapitalismus produziert von Beginn an bis heute nicht allein Waren, sondern zugleich auch die ihnen entsprechenden Bedürfnisse, sie zu erwerben und zu verbrauchen. Diese Einsicht hat schon der junge Marx formuliert: „Jeder Mensch spekuliert darauf, dem anderen ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten." Vgl. dazu die verfeinerte Analyse von Gronemeyer, 1988.

32 Vgl. zur kritischen Analyse des Zusammenhanges von Wirtschaft, Kulturindustrie, Öffentlichkeit und Politik HABERMAS, 1963 und MARCUSE, 1965.

Ähnlich wie der späte Horkheimer hat Adorno das Problem einer theologischen Vermittlung der Gesellschaftskritik formuliert, angenähert an theologisches Denken. Jedoch vertraut auch er nicht auf die objektive Wahrheit des Offenbarungsgehaltes. Zumindest lässt er die Frage offen. Für ihn sind die Begriffe Erlösung und Versöhnung theologisch formulierte *menschliche* Gedanken, wie sie im Glauben des Christentums und vor allem des Judentums vorliegen. Für Adornohaben sie lediglich eine subjektive Bedeutung als theoretische Voraussetzungen einer kritischen Erkenntnis. Der letzte Aphorismus „Zum Ende" in Adornos Werk *Minima Moralia* ist ein Schlüsseltext zum Begreifen seiner Auffassung:

> „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, allein darauf kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand selbst unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, und wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist, erst abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, umso bewusstloser und damit verhängnisvoller fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig." (ADORNO, 1990, 283).

Zu Beginn dieser Erörterung stellt Adorno die These einer konstitutiven Funktion des theologischen Begriffs Erlösung für wahre Erkenntnis auf:

> „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik."

Aber dieses Licht der Erlösung, wie Adorno metaphorisch diese Voraussetzung für das richtige Erkennen nennt, beweist rein gar nichts über Gott und seine Herkunft von ihm. Wenn wir richtig erkennen wollen, so müssen wir von Erlösung und Versöhnung ausgehen. Aber dennoch können wir sie nur als ein Als-ob, im Konjunktiv, voraussetzen. Denn

wir wissen – seit den großen Kritiken der Religion – so Adornos Bewusstsein, dass es Erlösung und Versöhnung in dieser Welt nicht geben kann, weil Gott, der ihre Wirklichkeit allein begründen könnte, sich in der Aufklärung bloß als ein menschlicher Gedanke herausgestellt hat. Vor allem in der europäischen Geschichte des real existierenden Christentums hatte dieser Glaube an Gott überwiegend negative Bedeutungen. Denn er war die Legitimation für mannigfache Formen der Unterdrückung, ebenso für eine Reihe von Invasionen und Kriegen, darunter auch solche zwischen verschiedenen Bekenntnissen ein und derselben Religion, zum Beispiel die Kreuzzüge oder der Dreißigjährige Krieg, schließlich die kriegerische oder in anderen Formen gewaltsame Gründung der überseeischen Kolonien Europas. Die zweifelsfrei und selbstverständlich geltende *Gewissheit* der Wahrheit dieses Glaubens ist nur um den Preis von geistiger Unterdrückung zu haben. Als solche Gewissheit ist diese Wahrheit ein Dogma, das sich nicht rückhaltlos argumentativ auf die Einsichten der Religionskritik einlässt, sondern sich von einer vorgefassten Meinung her oder gar nicht mit ihnen auseinandersetzt. Nicht zu verhindern ist, dass die theologische Positivierung des Offenbarungsgehaltes diesen in eine ideologische Funktion bringt. Dadurch tröstet er bloß hinweg über Herrschaft und Unterdrückung gegenüber Menschen und Natur und widerstreitet durch diese dogmatische Form seinem Inhalt, der Wege der Liebe und der Erlösung meint. So bleibt bei Adorno der theologische Gedanke auf seine Funktion als ein Apriori des kritischen Erkennens beschränkt. Auch in dieser Subjektivierung wird er nicht ausgearbeitet, sondern ist nur präsent in der Autonomie und Konsequenz, mit der in seinem Lichte das Böse in der Welt kritisch verneint wird. Adorno zufolge müssten für ein wahres Erkennen,

> „Perspektiven (...) hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird".

Objektiv, so Adornos Argumentation zufolge, gibt es also weder Gott noch Offenbarung. Jedoch können allein die theologisch gefassten obersten Ideen wahre Erkenntnis ermöglichen. *„Aber"*, treibt Adorno die Erörterung weiter, *„solches Erkennen ist auch das ganz Unmögliche."*

Ohne die von ihm verneinte wirkliche Existenz Gottes, so weiß Adorno, kann es eigentlich nicht einmal richtiges Erkennen geben in der verkehrten Welt,

> „weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, und wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist, erst abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der zu entrinnen sie vorhat."

Die Absicht, richtig zu erkennen, findet sich in einem Dilemma vor. Lässt sie sich auf die Wirklichkeit ein, um sachlich *gehaltvoll* zu werden, so wird sie dabei *blind* und erkennt gerade nicht, weil sie über das bloße Abbilden, über die Oberfläche der Dinge nicht hinausgelangt. Löst sie sich von ihr ab, um eine *kritische* Perspektive zu gewinnen, so muss sie substanzlos werden und in sich verhärtet, verdinglicht. Die Theologie- und Philosophiegeschichte ist voll von spekulativen Systemen und ethischen Idealen, die ohne wirkliche Bedeutung die Welt lassen wie sie ist und sich ihr ausliefern gerade vermöge ihrer krampfhaften Bemühungen um unangreifbare transzendente Begründung. In den Worten Adornos:

„Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, umso bewusstloser und damit verhängnisvoller fällt er der Welt zu."

Es scheint keine Lösung zu geben für die Absicht des richtigen Erkennens. Jedoch lässt Adorno eine leise Hoffnung für sie offen. *Wenn* das Denken das alles derart aufrichtig und ohne Kurzschlüsse oder dogmatische Setzungen begreift, dann ist der wahre Gedanke immerhin etwas, dessen Möglichkeit sich *im Erproben, in seiner Praxis* herausstellt:

„Seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig."

Die gleiche Bedeutung wie Erlösung hat der Begriff Versöhnung für die Fundierung der Kritischen Theorie Adornos. Versöhnung tritt auf in den prophetischen Büchern, so bei Jesaja:

„Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen [...] Und ein Säugling wird seine Lust haben am Loch der Otter." (DIE BIBEL, Jesaja, 6, 9)

Adorno denkt das Verhältnis beider Begriffe so, dass Erlösung der Prozess ist, Versöhnung aber das Resultat: ein Zustand erfüllten Friedens, wo alle Dinge und Lebewesen an ihrem richtigen Ort sind und in Würde existieren:

„An seiner rechten Stelle waere das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen.", das heißt der Natur. „Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander." (ADORNO, 1977c, 743)

Als einer, der die Einsichten der neuzeitlichen Religionskritik in sich aufgenommen hat, kann Adorno nicht von der objektiv möglichen Wirklichkeit der Erlösung ausgehen. Aber dadurch gerät die Absicht, kritisch zu erkennen, in das gerade bezeichnete Dilemma. Aufgrund der religionskritischen Voraussetzung kann Adorno dieses Dilemma nicht theoretisch auflösen nach seiner Benennung. Stattdessen geht er zu der Forderung über, das richtige Erkennen praktisch erprobend zu versuchen. Auf diesem tentativen, experimentellen Weg der Erkenntnis sollen die beiden oben benannten Extreme ihrer Unmöglichkeit nicht mehr als Verneinung a priori wirken, sondern als kritische Maßstäbe im praktischen Prozess des Erkennens. In ihm stellt sich heraus, inwieweit die Kritik weder abstrakt und verdinglicht verharrt, noch auch blind das schlechte Bestehende bloß abbildet.

In einer ganz einzigartigen Weise, die später nicht mehr eingeholt wurde, ist Adorno durch erkennende Kritik menschlichem und natürlichem Leid in dieser Welt auf der Spur geblieben und hat auf Macht und Herrschaft als Ursachen verwiesen. Er hat diese Ursachen der Nöte aufgedeckt vor allem auch in ihren kulturellen und seelischen, die Würde und Freiheit des Menschen demütigenden und verletzenden und schließlich verändernde Praxis blockierenden Wirkungen und Mechanismen. Reales Exempel dieser Blockierungen war für Adorno und die Kritische Theorie insgesamt der Faschismus, zu dessen Erkenntnis sie Entscheidendes beigetragen hat, nämlich die empirische Erforschung der sozialpsychologischen, selber freilich ökonomisch bedingten Ursachen für die Bereitschaft großer Teile der Bevölkerung zur Unterordnung unter autoritäre und faschistische Regimes – bis hin zu begeisterter Zustimmung des „Volkes". Angesichts des neuen Rechtsradikalismus in Europa, in dem das Erbe des Faschismus fortlebt, wie der Nachwirkung von Autoritarismus und Militarismus in den Demokratisierungsbestrebungen seit der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts in Lateinamerika, sind gerade diese Forschungen heute erneut aktuell. (ADORNO, 1968 und 1975)

Als Konsequenz eines unbestechlichen und konkreten Erkenntnisweges sah Adorno in seiner Zeit keinen Ausweg aus der negativen Totalität moderner Herrschaft. Daher überlebte Hoffnung bei ihm in der rücksichtslosen Zurückweisung von allem, was ihre Verwirklichung behindert und in der Kunst, dort beispielsweise in der Darstellung von Naturschönem und auch diese nicht völlig frei vom Unheil. (1970)

Bilderverbot als Treue zur Utopie

Adorno schließt sich mit seinem Konzept der Kritik an das alttestamentliche Bilderverbot an. (BIBEL, Exodus 20,4) Er transformiert es in ein allgemeines Verbot, Utopien zu erdenken und auszumalen. Angelehnt an den Gehalt des jüdischen Quellentextes, gilt bei ihm dies Verbot gerade *im Interesse* dessen, was vom Gedanken und der Hoffnung der Erlösung möglicherweise Wirklichkeit werden kann. Und es richtet sich gegen den Fetischcharakter im religiösen Bewusstsein. Denn dieses Bewusstsein schafft anthropomorph Götzen und verehrt sie. Es nivelliert auf diese Weise die Differenz zwischen der erlösungsbedürftigen Welt und Gott und trägt so bei zu ihrer Erhaltung statt Veränderung in einer befreienden Richtung. Zusammen mit Horkheimer hat Adorno dies zentrale Verbot und seine Bedeutung analysiert in der *Dialektik der Aufklärung:*

„In der jüdischen Religion, in der die Idee des Patriarchats zur Vernichtung des Mythos sich steigerte, bleibt das Band zwischen Namen und Sein anerkannt durch das Verbot, den Gottesnamen auszusprechen. Die entzauberte Welt des Judentums versöhnt die Zauberei durch deren Negation in der Idee Gottes. Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns. Die Verneinung freilich ist nicht abstrakt. Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel; der Nichtigkeit, wie der Buddhismus sie anwendet, setzt sich über das Verbot, das Absolute mit Namen zunennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil, der Pantheismus, oder seine Fratze, die bürgerliche Skepsis. Die Erklärungen der Welt als des Nichts oder Alls sind Mythologien und die garantierten Pfade zur Erlösung magische Praktiken. Die Selbstzufriedenheit des Vorwegbescheidwissens und die Verklärung der Negativität zur Erlösung sind unwahre Formen des Widerstandes gegen den Betrug. Gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots. Solche Durchführung, ‚bestimmte Negation'[Hegel], ist nicht durch die Souveränität des abstrakten Begriffs gegen die verführende Anschauung gefeit, so wie die Skepsis es ist, der das Falsche wie das Wahre als nichtig gilt. Die

bestimmte Negation verwirft die unvollkommenen Vorstellungen des Absoluten die Götzen, nicht wie der Rigorismus, indem sie ihnen die Idee entgegenhält, der sie nicht genügen können. Dialektik offenbart vielmehr jedes Bild als Schrift. Sie lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet. [...] Mit dem Begriff der bestimmten Negation hat Hegel ein Element hervorgehoben, das Aufklärung von dem positivistischen Zerfall unterscheidet, dem er sie zurechnet." (ADORNO/HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 46, 47)

Das religiöse Verbot, sich von Gott ein Bild, das heißt eine konkrete Vorstellung zu machen, kehrt säkularisiert wieder in Adornos Auffassung, es dürfe im Interesse der Verwirklichung einer freien und gerechten Gesellschaft kein Bild von ihr, keine Utopie entworfen werden. Ähnlich wie Gott, so ist auch die gerechte Gesellschaft das ganz Andere gegenüber dem herrschenden realen Weltzustand. Eine konkrete Benennung, so Adornos Auffassung, würde diese Differenz von Utopie und falschen Zuständen auslöschen. Sie würde dazu beitragen, die mögliche Praxis der Utopie zu verhindern dadurch, dass deren konkrete Ausgestaltung in Vorstellungen und Praktiken bestünde, die notwendig durch die bestehende Wirklichkeit bestimmt sind, über die die Praxis der Utopie hinausgehen möchte, über die sie aber nicht hinausgelangt, wenn sie sich an jenen Vorstellungen und Aktivitäten orientiert.

Für eine praktische Konsequenz aus dieser Argumentation kommt nun aber alles darauf an, dass sie nicht dogmatisch, sondern dialektisch aufgefasst wird. Praxis der Utopie kann nicht blind sein. Sie hat ein Bewusstsein von sich selber. Dies Bewusstsein widerspricht dann nicht Adornos Argument, wenn es kritisch ist in einer doppelten Hinsicht. Das utopische Bewusstsein, das Praxis begleitet, kann sich kritisch zur Praxis verhalten aus einem inneren utopischen Überschuss, der diejenigen Elemente der Praxis kritisiert, die sich den verkehrten Verhältnissen anpassen; das ist in jeder Praxis eine unvermeidliche Gefahr. Das utopische Bewusstsein kann sich aber auch kritisch zu sich selber verhalten, indem es jene kritische Differenzierung, die es an der Praxis vornimmt, auch in sich selbst zur Geltung bringt. Selbstkritisch unterscheidet dann das utopische Bewusstsein zwischen jenen Vorstellungen, die Freiheit und Gerechtigkeit repräsentieren in Verbindung mit dieser Praxis und anderen, die unwillentlich dazu beitragen, die bestehenden Verhältnisse zu verfestigen, indem sie diese im Bewusstsein verdoppeln oder indem sie derart abstrakt und unverbindlich sind, dass sie keine Bedeutung für die Praxis haben, außer, über die Frustrationen und das Leid in den bestehenden Verhältnissen hinwegzutrösten.

Es ist der dialektische Sinn des Bilderverbots bei Adorno, Praxis von Utopie nicht zu erschweren. Damit bleibt durch es hindurch die Perspektive der Hoffnung erhalten. Das zeigt sich in einem Gespräch mit Ernst Bloch. Adorno, mit seinem Gedanken einer negativen Utopie als konsequente Kritik an ihrem realen Gegenteil, und Bloch, der positiv gegen diese Realität die Utopie wendet, gehen aufeinander zu. In diesem Dialog anerkennt jeder die Wahrheit der Position des anderen und gibt ihr einen Platz im eigenen Denken.

> Das utopische Moment in Adornos Kritizismus: „Wenn es wahr ist, dass ein Leben in Freiheit und Glück heute möglich wäre, dann wäre die eine der theoretischen Gestalten von Utopie [...] dass man konkret sagen würde, was bei dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte der Menschheit möglich wäre – das lässt sich konkret und das lässt sich ohne Ausmalen und das lässt sich ohne Willkür sagen." (BLOCH, 1978, 363 Und nun das kritisch-realistische bei Bloch: „Hoffnung ist das Gegenteil von Sicherheit, ist das Gegenteil eines naiven Optimismus. In ihr steckt dauernd die Kategorie der Gefahr. Also, Hoffnung ist nicht Zuversicht [...] Wenn sie nicht enttäuschbar wäre, wäre sie keine Hoffnung [...] Hoffnung ist kritisch [...] Hoffnung ist umlagert von Gefahren und sie ist das Bewusstsein der Gefahr und gleichzeitig die bestimmte Negation dessen, was das Gegenteil von dem Erhofften dauernd auch möglich macht." (367)

Das, was das Gegenteil von dem Erhofften dauernd möglich macht, ist der Kapitalismus, der als widersprüchliches System Gegenstand der Kritischen Theorie ist.

Theologie und Negative Dialektik

In seinem Spätwerk *Negative Dialektik* hat Adorno noch einmal sein Verhältnis zur Theologie bestimmt, als deren bestimmte Negation und Aufhebung. Diese Aufhebung ist Abstreifen der theologischen Form, der Doktrin, des Dogmas, und Bewahrung des wesentlichen Inhaltes. Metaphysik, als Subjekt der Aufhebung, ist bei Adorno das kritische Denken, das invers von moralischen Begriffen jenseits jeder bloßen physis ausgeht und mit ihnen aber diese physis denkt und zu ihnen zurückkehrt, so an erster Stelle Humanität und Versöhnung. Es

> „ist die Möglichkeit metaphysischer Erfahrung verschwistert der von Freiheit, und ihrer ist erst das entfaltete Subjekt fähig, das die als heilsam angepriesenen Bindungen zerrissen hat." Das metaphysische Denken „bewahrt Theologie auf in der Kritik an ihr, indem sie den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet."

Die metaphysische Transformation der Theologie geschieht in zwei Schritten, der Negation der Negation und der Affirmation der dadurch zu gewinnenden Position. Beide Schritte sind positiv. Zuerst einmal muss der Zwang vernichtet werden, der die Möglichkeiten des Menschen (und *für* den Menschen – so sei hier theologisch ergänzt) geschändet hat. Die Kräfte des Geistes haben den antiken Kosmos und den scholastischen *ordo* gesprengt. So ist *„der autonome Beethoven metaphysischer als Bachs ordo; deshalb wahrer. Subjektiv befreite und metaphysische Erfahrung"*, diesseits und jenseits von Theologie, *„konvergieren in Humanität"* Das Menschliche drückt subjektiv sich selbst aus, und es ist verschwistert mit *„jeglichem Ausdruck von Hoffnung, wie er"*, als objektiver Geist, *„von den großen Kunstwerken noch im Zeitalter ihres Verstummens mächtiger ausgeht als von den überlieferten theologischen Texten."* Wo Hoffnung und Menschliches zusammenkommen, bedeuten sie, *„nicht alles sei vergebens"* und sind real, als *„Sympathie mit dem Menschlichen"* und *„Selbstbesinnung der Natur in den Subjekten."* Metaphysik ist, nach dem Sturz der Theologie, so weit diese Hoffnung und Menschliches durch Zwang verdorben hatte, Transzendenz in der Immanenz. Daher

> „bleibt" „ehrwürdig [...] an Kant, dass er wie sonst kein Philosoph die Konstellation des Humanen und des Transzendenten, in der Lehre vom Intelligiblen, verzeichnete."

Diese Konstellation, in die Humanes mit dem Transzendenten eintritt, ist Humanität. Sie unterscheidet, Adorno zufolge, Metaphysik von Theologie. Das Problem der Theologie, um dessentwillen sie überwunden werden muss, ist nicht, dass sie die Immanenz abgewertet hat, sondern, dass sie damit auch die Erfahrung der Transzendenz selber verloren hat:

> „Die Kapuzinerpredigt von der Eitelkeit der Immanenz liquidiert insgeheim auch die Transzendenz, die einzig von Erfahrungen in der Immanenz gespeist wird."

Nicht dass es in Religion und Theologie eine Lehre von den ‚letzten Dingen', dem ‚ewigen Leben der Seligen', gibt, ist ihr Problem, sondern dass sie es nicht ernst und wichtig genug genommen hat,

> „verglichen mit all den Einübungen dessen, was die Gläubigen zu glauben und wie sie sich zu benehmen hätten." „Metaphysische Spekulation" rettet jene Lehre, aber „vereint mit der geschichtsphilosophischen: sie traut die Möglichkeit eines richtigen Bewusstseins auch von jenen letzten Dingen erst einer Zukunft ohne Lebensnot zu."

Das heißt, die Entfaltung der Metaphysik und die Aufhebung der Theologie in ihr, hängen in erster Linie nicht vom subjektiven Geist ab, sondern davon, dass sich der objektive seiner Entfremdung entwindet in einer vernünftigen, das heißt freien und gerechten Ordnung des menschlichen Lebens, das damit immer neu in Glück einmünden kann.

Metaphysik, und Theologie, nachdem diese von sich selbst befreit und in Metaphysik aufbewahrt worden ist, sind *eine* Praxis der Revolution – sowohl sie selber schon, ohne alles noch Hinzutretende, wie, von der anderen Seite dieser Dialektik her, „praktische" Praxis der Revolution der Geist der Metaphysik und Theologie *ist*. Freilich kommt hier alles darauf an, dass die Revolution revolutionär ist und bleibt und in jene Humanität einmündet, die Transzendenz ist und bleiben *muss* auch noch *jenseits* der revolutionärsten Revolution – eine Bedingung, die, über Theorie hinaus, wenn auch nicht ohne sie, nur praktisch hergestellt und entfaltet werden kann. Revolution als diese Praxis steht bis heute aus. Es hat sie in der Moderne, seit 1789, nie gegeben. Das blockiert Theorie und macht sie zum Komplicen des falschen Bestehenden.

> „Die Grundverfassung der Gesellschaft hat sich nicht geändert. [Und es ist wichtig, sich bewusst zu halten, dass Adorno damit immer den Kapitalismus meint]. Sie verdammt [daher] die aus Not [aus den Weltkriegen, beispielsweise] auferstandene Theologie und Metaphysik, trotz mancher tapferen protestantischen Gegenwehr [Adorno dürfte hier vor allem an den Freund Paul Tillich gedacht haben und an Karl Barth] zum Gesinnungspass fürs Einverständnis. Darüber führt keine bloße Rebellion des Bewusstseins hinaus. [...] *Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles*."_(ADORNO, 1970c, 389–391 – Hervorhebung von mir, ht.)

Gesinnungspass fürs Einverständnis – das heißt Gutes und Richtiges als bloße Ideen und damit Ideologie, die die gegenteilige Realität verschönert und damit akzeptabel macht.

Metaphysik und Theologie, diese als aufgehoben in jener, müssten, Adorno zufolge, ihre Wahrheit bewähren an einer objektiven Änderbarkeit und Änderung. Jedoch ging Adornos Kritische Theorie seit den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts von der Auffassung aus, dass das, was ist, sich auf absehbare Zeit *nicht* ändern lässt – eine Auffassung, die für ihn aus der Erfahrung eines Zusammenhangs von Katastrophen und enttäuschten

Hoffnungen hervorgegangen war. Aus dieser Verweisung des Subjekts auf sich selbst hat er aber nicht die Belanglosigkeit der Wahrheit der *Idee* von einer versöhnten Welt geschlossen, sondern auf einer gerade durch solche Lage des kritischen Bewusstseins gegebenen Notwendigkeit bestanden, an der Wahrheit festzuhalten.

Damit ist die Frage gestellt, ob wir heute wirklichen Grund zu der Hoffnung haben, anders als Adorno zu seiner Zeit, dass diese Wahrheit praktisch werden kann. Ob die Dekadenzkrise der (kapitalistischen, in neoliberaler Konkretion) Wirtschaft und der (staatlichen wie mundialen) Politik – seit den 90er Jahren in permanenter Entwicklung – uns heute zu der Hoffnung berechtigt, dass das, was ist, sich so ändern lässt wie von Adorno gemeint, das bezeichnet eine Aufgabe breitester wie gründlichster inter- bis transdisziplinärer, reiner wie angewandter Forschung. Nach den Prozessen der Zerstörung der kritischen Vernunft in den 80er und 90er Jahren wäre es ein Glück, wenn Möglichkeiten zu solcher Arbeit sich identifizieren ließen.

Möglichkeit und Unmöglichkeit der Profanierung

Mit der Verneinung der religiösen Bilder als Bedingung der Intention ihrer Rettung stehen Horkheimer und Adorno der Position des Theologen Karl Barth nahe: seiner rigorosen Trennung des ganz anderen nicht abbildbaren, dennoch menschlich zur Sprache zu bringenden Gottes gegenüber der diesseitigen Welt und ihren, wie die von Barth integrierte Religionskritik gezeigt hat, letztlich diesseitig hervorgebrachten Religionen. (BARTH, 1975, 304–395)[33] Aber es bleibt eine wesentliche Differenz zwischen dieser Theologie und der Kritischen Theorie. Am Bilderverbot der jüdischen Bibel, der Thora, hält Adorno sich gleichsam selber fest um des Gedankens der Erlösung willen, der seinerseits Bedingung der bedingungslosen theoretischen Verneinung aller Unmenschlichkeit als Unerlöstheit ist. *Das Verbot ergibt sich notwendig aus der Absicht, nicht zuerst Gott vor der Vergötzung, sondern die Menschen vor der Entmenschlichung zu schützen, die in jeder Vergötzung der wesentliche Kern ist.* Wenn Menschlichkeit durch die je menschenmögliche Liebe gekennzeichnet ist, so ist ihre zentrale „negative" Seite das Vermeiden der Vergötzung als der eigenen Versuchung dieser Liebe, eine unter ihren *konkreten Formen*, in denen sie allein im menschlichen Leben wirklich gegeben ist, zum Absoluten zu *machen*. Menschlichkeit schließt Kritik als solche Vermeidung immer ein. Zwar ist die Liebe das Absolute; oder: Gott ist Liebe, wie es in der Bibel im ersten Brief des Johannes heißt (4,16). Aber auch hier kommt alles darauf an, diese Bestimmung dialektisch aufzufassen. Das Wesen der Liebe oder Gottes wirkt als ein kritischer Horizont gegenüber allen konkreten Gestalten dieser Liebe, die dadurch relativiert und vor Verabsolutierung bewahrt sind. Die Projekte von Trockij und Mao Zhe-Dong, auch die Stellung des Werks von Georg Lukács gegenüber „kommunistischer" Praxis,

---

33 Religion ist, so interpretiert Dietrich Bonhoeffer Karl Barth, „*kein (...) Unternehmen, das auf den kirchlichen Idealzustand der ‚wahren Religion' abzielt, sondern permanente Revolution aller bestehenden kirchlichen und religiösen Verhältnisse.*" BONHOEFFER, 1977, 312.

zeigen, wie Praxis in Technokratie als Ingenieurskunst des Politischen umschlägt, wenn in ihr diese Kunst den Ort der Liebe usurpiert und damit jenen kritischen Horizont auflöst. Kritische Spannung weicht Verdopplung als Hypostasis dessen, was falsch ist an Immanenz.

Das Bündnis mit Gott, gegen die Götzen, wie es die jüdische Reflexion des Glaubens jenseits des Abbildbaren denkt, hat erst den Begriff des Menschen zu sich selbst gebracht: als einer, der um seiner Menschlichkeit willen seine konkreten Zustände immer neu relativiert und transzendiert. Der Mensch ist diesem Begriff zufolge dazu bestimmt, wahrer Mensch zu werden, in bilderloser Gottesebenbildlichkeit. Gott als dem ganz Anderen im Verhältnis zur verkehrten Welt soll ein ganz anderer, erneuerter Mensch entsprechen. Diese Menschlichkeit, nicht zuerst Gott selbst, schützt das Bilderverbot vor Banalisierung und Verdinglichung. In ihm ist

> „,nicht Gott nicht anthropomorph, der Mensch ist gehalten, es nicht zu sein.' (J. Lacan, Seminar XI, Olten 1978, p. 120) Das Entscheidende liegt also gar nicht in der Abwehr des Götzendienstes, sondern in der Zerstörung der Vorstellung, ,jene Sphäre (sei) abbildbar, in welcher das moralische Wesen des Menschen existiert.' (Benjamin, I, 924)" (BOLZ, 1987, 295)

Adornos Stellung gegenüber dem Wahrheitsgehalt der Theologie und seiner Präsenz im Denken Benjamins ist nicht ohne eine gewisse *Ambivalenz*. In seinem Essay *Vernunft und Offenbarung* aus dem Jahre 1958, 20) versucht er zu zeigen, dass eine positive theologische Formulierung der Offenbarung nach der Destruktion ihrer konkreten Gestalt, wie sie in der scholastischen mittelalterlichen Theologie gegeben war, durch die Aufklärung nicht mehr möglich ist. In der Begründung beruft er sich auf Benjamins Charakterisierung der Theologie, die „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen" (I/2, 695). Jedoch diskutiert Adorno in diesem Text nicht Benjamins gleichzeitigen Verweis, in derselben ersten der Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, auf eine geheime Meisterschaft eben dieser Theologie, den historischen Prozess als Katastrophe und diskontinuierliche Durchbrüche von Spuren richtigen Lebens sichtbar zu machen. Damit entfällt aber in Adornos Uebernahme der Benjaminschen Position der Doppelcharakter, den Benjamin der Theologie in der Moderne, *nach* der Aufklärung, noch zuspricht und die Verschränkung ihrer immanenten Dialektik mit derjenigen ihrer Stellung in der Welt, die aus diesem Doppelcharakter folgt. Es sind Kräfte in dieser Welt, die Theologie „klein und hässlich" gemacht haben. Aber, obwohl sie „klein und hässlich" geworden ist, bewahrt sie eine spezifische Wahrheit in sich auf, die kritisch sowohl gegenüber dieser eigenen Verkrüppelung wie gegenüber der Welt geltend gemacht werden kann. Davon wird weiter unten die Rede sein. Zudem widerspricht Adorno hier seiner Instrumentalisierung der Theologie, unabdingbar fuer kritische Gesellschaftstheorie – wenn auch bloß im subjektiven, erkenntnistheoretischen Sinne.

„Aus Verzweiflung (...) an der ratio" (ADORNO, 1969, 21), greift er auf Theologie zurück.

Die moderne Theologie, der in Adornos Essay ein Rückfall hinter Aufklärung attestiert wird, vermittelt sich in einer Weise mit Kritik, die von solcher Interpretation nicht getroffen wird. Denn nicht die Theologie, zumindest nicht die große moderne, begründet sich selbst pragmatisch damit, dass *„es (...) gut wäre, Offenbarung zu haben.* (ADORNO, 1977d, 609)", wie Adorno ihr unterstellt. Vielmehr ist die Ersetzung der Frage nach der Wahrheit der Idee des Messianischen zugunsten ihrer Nützlichkeit, hier für die erkenntnistheoretische Begründung des Projektes der totalen Gesellschaftskritik, wie wir oben sahen, Adornos Verhältnis zur Theologie. Nicht, weil ihre Ideen objektiv wahr wären, sondern weil ohne sie diese Kritik als Projekt des Erkennens unmöglich erscheint, also subjektiv, rettet Adorno sie als erkenntnistheoretisches *apriori*. Hingegen hat der Glaube als Gottesverhältnis in seiner Formulierung in der modernen europäischen, vor allem protestantischen, deutschen Theologie selbst die Konsequenz gezogen aus der atheistischen Kritik an der anthropomorphen Konstitution der traditionellen Religion, indem sie diese Kritik theologisch integriert hat. Diese Konsequenz erscheint in der Auffassung, dass der Glaube als ein Leben mit Gott in sich selbst ein Zweck ist, statt menschlichen Zwecken unterworfen und dienstbar zu sein. Er ist Vertrauen auf das mögliche gute und gerechte, zuletzt: erlöste Leben in diesem Verhältnis.[34] Als wie von selbst sich einstellende Folge führt er *dann auch* Nützlichkeit mit sich, die ihn jedoch nicht hervorbringt. Diesen Zusammenhang meint das biblische Logion: *„Trachtet am ehesten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles* [nämlich Nahrung, Kleidung, Wohnung usf.] *zufallen.*" (BIBEL, Matthäus 6,33)

Die Gehalte dieses Glaubens sind so wenig ein bloß menschliches Erzeugnis als anthropomorphe Projektion wie etwa die Bilder, die sich in der künstlerischen Produktion einstellen. Es sind Bilder, wie Adorno über diejenigen in der Kunst sagt, *„die dem Wunsch erscheinen, nicht aber von ihm erzeugt sind, da er doch aus ihnen selbst hervortritt."* In ihnen ist ein *„Schein, der in der Ferne der Bilder dem Denken als Gestirn der Versöhnung strahlt."* (ADORNO, 1973a,71) Adorno betont hier also die Objektivität des utopischen Gehaltes der Kunst, die er der Theologie verweigert.- Friedrich Schelling hat in seiner *Philosophie der Kunst* die Auffassung vertreten, dass die intellektuelle Anschauung in der Kunst einen objektiven, daher verbindlichen Wahrheitsgehalt erfasse, der höher stehe als Wissenschaft und selbst Philosophie. Vor allem der späte Schelling hat dann den Gedanken entwickelt, kraft ihrer Erkenntnisfähigkeit sei die Kunst das vor-

34 Über Karl Barth und Paul Tillich hinaus ist hier auf Leonhard Ragaz' Theologie des *Religiösen Sozialismus* und auf Dietrich Bonhoeffers Theologie eines Gottesverhältnisses ohne Religion zu verweisen, ebenso auf die in der Sache verwandte jüdische religionsphilosophische Argumentation von Martin Buber – er war ebenfalls religiöser Sozialist –, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem und Emmanuel Lévinas.

zügliche Medium, die Wahrheit der Religion kommunizierbar zur Erscheinung zu bringen.[35]

Adornos Kritik an religiöser Renaissance ist nicht ohne Recht, vor allem heute, wo die religiösen Gruppen und Kirchen wie die Pilze aus dem Boden schießen: als Denunziation einer Ideologie der rein subjektiven Religiosität, der Religion als Seelentröster ohne verbindliche Erkenntnis und subversive Konsequenz. Gegen diese *„Religion ohne Gott“*, als rein pragmatisches psychotherapeutisches Ausgleichungs- und Anpassungsprojekt, macht die seriöse Theologie in Europa seit Barth und Bonhoeffer den Glauben an Gott ohne und gegen solche Religion geltend und trifft sich darin mit der Religionskritik in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung[36].

Die Differenz zwischen den Denkweisen Adornos und Benjamins in diesen Fragen hat Jacob Taubes charakterisiert als Bestehen auf weltpolitischer Konsequenz aus dem Messianischen und andererseits einer Ästhetisierung des Messianischen als ein bloßes Als-ob, als wahrer Schein der Kritik an der verkehrten Welt bei Adorno (TAUBES, 1993, 97). Der hat zwar Benjamin ein Festhalten am theologischen Denken empfohlen. Um aber die theologische Idee auf ihren epistemologischen Nutzen für Gesellschaftskritik zu beschränken, hat sich Adorno zugleich dagegen ausgesprochen, dass Benjamin diese Idee als objektiv verbindliche Wahrheit auffasst, die zur Verwirklichung in messianischer Politik drängt.

Der Zusammenhang von konsequenter Kritik und Verzweiflung angesichts ihrer objektiven Ergebnisse – und nicht, wie eine Pseudo-Kritik an der Kritischen Theorie behauptet hat, als mitgebrachte subjektiven Einstellung – zeugt für und gegen Horkheimers und Adornos Weg der Profanierung von Theologie. Für diesen Weg spricht der Zusammenhang, weil die erkennende Kritik auf die Kraft des in sie eingegangenen theologischen Gedankens zurückverweist. Gegen diese Profanierung des theologischen Gedankens spricht zugleich, dass die grundlegende Kritik und das Aushalten der Verzweiflung ganz unmöglich wären ohne die von Horkheimer und Adorno bestrittene *objektive* Wahrheit der Offenbarung und damit des gegenüber dem verkehrten Ganzen der Welt vollkommen anderen Gottes. Gegen Horkheimers und Adornos Konzeption spricht zudem, daß sie Gefahr läuft, sich *auch selbst* daran zu hindern, einen Ausweg zu denken. Denn in der Unmöglichkeit, über die kritische Theorie des Bestehenden hinaus zu einer *kritischen Theorie befreiender Praxis* zu gelangen, drücken sich *nicht nur* die Kräfte aus, welche objektiv solche Praxis erschweren oder vereiteln, von denen weiter oben die Rede war. Vielmehr ist diese Beschränkung des Nachdenkens über andere Praxis *auch* die Folge eines Bewusstseins von Erlösung und Versöhnung, das, aufgrund seiner religionskritischen Prämissen, sich *ausschließlich* atheistisch verkürzt als Gesellschaftskritik geltend machen darf. Denn die Kraft dieser Begriffe, denen im religiösen Glauben auch objektive Wirklichkeit zukommt, ist schon gebrochen durch ihre Reduzierung auf eine bloß subjektive erkenntnistheoretische Voraussetzung für die Kritik der bestehenden Verhältnisse. Daher hat diese Verkürzung auch die Fähigkeit zum Erkennen der Möglichkeiten solcher Praxis verdunkelt – der messianischen Splitter im Diesseits, um es in Benjamins Sprache zu sagen. Für Horkheimer und Adorno spricht aber wieder, dass dieser strikt agnostische Umgang mit dem Offenbarungsgehalt verhindert, solche Splitter dort zu sehen, wo sie sich dann als Irrtum, als Verstrickung in das schlechte Bestehende herausstellen müssen. Andererseits hat Benjamin bloß versucht, Adornos Idee einer Profanierung der zentralen Glaubensinhalte konsequent auszugestalten und zu Ende zu führen, indem er die Idee des Messianischen nicht nur – wie Adorno – der Kritik des bestehenden Schlechten, sondern auch der Erkenntnis eben dieser Spuren und Anfänge des richtigen Lebens zugrunde legte. Daraus ergaben sich Benjamins zeitweilige Bezeichnung der revolutionären als „reine“ Gewalt in der kommunistischen Politik; seine Bejahung ökologisch, wie wir heute wissen, unzulässiger Naturutopien, mit Bezug auf Ideen des utopischen Sozialismus in den Schriften von Charles Fourier; schließlich seine chemische Selbstmanipulation mit Haschisch, um Erlebnisse psychotechnisch zu erzeugen, die schon durch diesen instrumentellen Ansatz schwerlich die profanen Erleuchtungen, oder auch nur eine „Vorschule“ solcher Inspiration, sein konnten, als welche er sie zu erfahren hoffte, um ohne Glauben dessen Gewinn einzustreichen. In diesen Versuchen einer Profanierung war die oberste kritische Instanz annulliert, die im Glauben an Gott als den „ganz Anderen“ gegeben ist, um einen berühmten Ausdruck von Karl Barth zu gebrauchen.

Die von Adorno geforderte und von Benjamin versuchte Profanierung der Theologie hebt deren Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen letzten Endes nicht auf. Sie verlagert sie bloß in die profane Sphäre selbst: als Unterschied zwischen den Wirklichkeiten und Gedanken, die, in Benjamins Sprache ausgedrückt, als messianische Splitter im Diesseits, als Spuren und Anfänge, gar Durchbrüche des erlösten Lebens erkannt und gelebt werden können, und anderen Wirklichkeiten und Gedanken, denen solche Qualitäten nicht zukommen. Das wirft die Frage nach einem Unterscheidungskriterium auf zwischen der Dialektik des Messianischen und seiner Wirkungen und dem bloß Pro-

---

35 In einem ganz anderen geografischen und philosophisch-politischen Zusammenhang hat der Gründer der cubanischen Nation, José Martí, den Gedanken vertreten, *„die Religionen, sofern sie etwas Dauerhaftes und Reines enthalten“, seien „eine Form der Poesie, die der Mensch vorausahnt (...) es ist die Poesie der kommenden Welt.“* (VALENTIN, 1993) – Wir werden dies Moment der notwendig ästhetischen Form des wahren Erkennens später an Benjamins Analyse der Erzählkunst thematisieren. An dieser Stelle muss ein Hinweis genügen auf das Werk des Theologen Paul Tillich, der das Ästhetische als theologische Darstellungsform des Wahrheitsgehaltes des Glaubens beziehungsweise als einen seiner Hauptinhalte hervorgehoben hat.

36 Das gegensätzliche Begriffspaar Religion ohne Gott und (Beziehung zu) Gott ohne Religion habe ich einer Meldung der *Frankfurter Rundschau* über eine öffentliche Äußerung des katholischen Theologen Tiemo Rainer Peters, Münster i.W., gefunden. Zur theologischen Kritik an derartiger Religiosität vgl. Hugo Assmann 1987.

fanen im Diesseits selbst. Benjamin hat diese Frage nicht gestellt, geschweige denn beantwortet. Zugleich hat er seine Intention auf profane Erleuchtung so formuliert, dass die religiöse überall durchscheint, wie Rolf Tiedemann in der Einleitung zum *Passagen-Werk* Benjamins bemerkt (V/1, 38), ohne den Widerspruch zwischen diesem Scheinen und der konkreten profanen Welt aufzuheben.

Das Problem, wie Bedingtes und Unbedingtes, Göttliches und (Allzu) Menschliches so zu denken seien, dass sie zugleich rigoros getrennt und zutiefst vermittelt erscheinen, manifestiert sich auch im Gegensatz zwischen den theologischen Entwürfen von Paul Tillich (WEHR, 1979, 47/48)[37] und von Karl Barth.

Tillich hat immer wieder versucht, Elemente von richtigem Leben als Erscheinen Gottes in ganz weltlichen Sachverhalten und Geschehnissen zu entdecken, so in Musik und Tanz:

> „Die Ausdruckskraft des sich bewegenden menschlichen Körpers, die Raumgestaltung durch die Tänzer – gleichviel ob Einzeltänzer oder Gruppen – der Rhythmus in sichtbare Bewegung umgesetzt, die begleitende Musik als Ausdruck der Idee des jeweiligen Tanzes und die stets spürbare Leidenschaft im Hintergrund – all das gewann für mich philosophisch und religiös Bedeutung. Es war eine neue Begegnung mit der Wirklichkeit in ihren tieferen Schichten. In Übereinstimmung mit den großen Werken der expressionistischen Malerei [...] war es der Tanz, der mein Verständnis von Religion tief beeinflusste – Religion als die geistige Substanz der Kultur und Kultur als die Ausdrucksform der Religion. (TILLICH, 1959, 134)

Ganz anders als Tillich hingegen Barth. Streng hat er davor gewarnt, etwas für eine wahre Offenbarung Gottes zu halten, was in Wirklichkeit noch den problematischen Verhältnissen in dieser Welt angehört und demgegenüber immer den Gegensatz Gottes als des *„ganz Anderen"* gegenüber aller Welt betont.[38]

Tillich, so wäre der Vergleich zu formulieren, hat versucht, die Offenbarung in der profanen Wirklichkeit zu entdecken. Darin besteht seine Beziehung auf die positive Ausgestaltung, die Benjamin dem Programm der Profanierung gegeben hat. Adorno hingegen, auf den dies Programm zurückgeht, hat es gleichwohl, anders als Benjamin, lediglich als Kritik, Verneinung der schlechten Wirklichkeit ebenso sehr wie der religiösen Bilder realisiert: als inverse Theologie.

Was den Gedanken der Kritischen Theorie von Theologie allein noch unterscheidet, das ist die religions- und philosophiekritische Verneinung der objektiven Existenz eines Gottes oder Prinzips als Grund und Subjekt von prophetischer Kritik und messianischer Hoffnung. Darum ist es zutreffend, angesichts der Kritischen Theorie von einer negativen oder okkulten Theologie zu sprechen. Denn allein die festgehaltenen theologischen Ideen ermöglichen es, so konkret wie kritisch vom unglücklichen, unerlösten Zustande des menschlichen Lebens in der Welt zu sprechen. Diese Ideen sind ebenso sehr unmittelbar unsichtbar, wie sie vermittelt die falsche Welt sichtbar machen. Um es mit einem auch von Benjamin gebrauchten Bilde zu sagen: wie sich auf dem photographischen Negativ das Bild in Helltönen abhebt von einem schwarzen Hintergrund, der eigentlich das unsichtbar bleibende Licht anzeigt, das die Abschattungen des hellen Bildes erst möglich macht, die im Positiv sichtbar werden, das durch Entwicklung des Negativs gewonnen wird.[39]

Überblicken wir die Diskussion innerhalb der Kritischen Theorie zum Verhältnis von Theologie und Kritik, so mag sich der Gedanke einstellen, dass die wahre Erkenntnis sich einem Weg des Denkens ergibt, worin die Positionen Horkheimers, Adornos und Benjamins sich aneinander abarbeiten. Mit Horkheimers Konzeption einer wissenschaftlich fundierten kritischen Erkenntnis stimmt Benjamin durchaus überein, ebenso mit Adornos Begründung dieser Kritik im theologischen Gedanken der Erlösung als einer erkenntnistheoretischen Voraussetzung. Darüber hinaus aber stellt Benjamin die Frage nach dem Verhältnis der messianischen Tendenz der Offenbarung zum profanen Streben nach Glück. Horkheimer gegenüber hat Benjamin seine Einsicht in den theologischen Charakter des notwendigen Eingedenkens als eine Modifikation des wissenschaftlichen Erkennens bezeichnet. Dem Begriff der Modifikation, statt Verneinung, entsprechend, bleibt dies Erkennen, ebenso wie die Religionskritik, im Denken Benjamins aufgehoben, das er als ein *Eingedenken* und als eine *Dialektik im Stillstand* bezeichnet hat. Auf diese Weise bestimmt er die Vermittlung mit den Positionen der beiden anderen als inneres Moment des von ihm vorgeschlagenen Eingedenkens selbst. Wissenschaft, Gesellschaftskritik und Erkenntnis der messianischen Spuren und Möglichkeiten des Glücks bilden so eine theologisch vermittelte Einheit.

---

37 Tillich hat, im Kontext des *Religiösen Sozialismus*, seine geschichtsphilosophische und gesellschaftspolitische Konzeption vor allem in zwei kleineren Schriften dargestellt: *Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker* (dort weitere Schriften zu Geschichte und Gesellschaft), und: *Die sozialistische Entscheidung* (1948). – Zum *Religiösen Sozialismus* als einer authentischen europäischen Theologie der Befreiung vgl. Manfred Böhm (1948). Böhm stellt auch die Parallelen des Religiösen Sozialismus zur lateinamerikanischen *Theologie der Befreiung* ausführlich dar. Zentral für das Verständnis von Karl Barth ist: *Der Römerbrief (Erste Fassung von 1919)*, 1985.

38 Was Barth anlangt, so sind, in Treue gegenüber der Forderung nach Aktualisierung des vergangen Unabgegoltenen (Benjamin und Bloch), Neugierige auf die erste Fassung seines erstes großen Buches zu verweisen, wo, gepackt vom Erleben von Weltkrieg und Revolution, mit einem Schlag die neue Perspektive des ganz anderen Gottes auf sie zukommt – ein ganz frühes Stück in der Werkstatt Barths, wo zu entdecken ist, wie seine Haltung durchbrach, *„mit der Nüchternheit der ersten Frühe"*. Vgl. Anm. 24

39 Siehe die Interpretation in: Ralf Konersmann (1991, 73): *„Die Bilder aufzunehmen, ist eine Sache des Moments, die Entwicklung braucht ihre Zeit."* Benjamins Methapher koordiniert *„mehrere Zeitpunkte, nämlich einmal den Moment, in dem das Bild niedergelegt wird, sodann den Augenblick seiner Aufnahme, schließlich den Abschluss der Bildentwicklung."* Das erste geschieht in der Vergangenheit. Zwischen den beiden letzten Momenten vollzieht sich die Arbeit des Geschichtsschreibers.

Das doppelte Antlitz der Religion bei Benjamin: „Puppe und Zwerg“, „Tinte und Löschblatt“

Religion und Theologie, so sahen wir bisher, haben für die Kritische Theorie eine doppelte Bedeutung. Für so selbstverständlich gelten ihr die substantiellen Einsichten der atheistischen Kritiken und Analysen, dass sie weniger noch als in der Marxschen Theorie für Benjamin ein Thema ausgiebiger Erörterungen sind. Gleichwohl bleiben, mit verschiedener Akzentsetzung im einzelnen, bei Horkheimer, Adorno und Benjamin die obersten, theologisch als Ideen begriffenen Gehalte des traditionellen Glaubens: Messianität und Versöhnung, für die Kritische Theorie begründende und strukturierende Gedanken.

Und es wäre auch einmal der Frage nachzugehen, inwieweit die Kritik selbst als Profanierung eines anderen Fundaments jüdischer Religiosität zu begreifen ist: der Prophetie. Ganz gewiß ist in der Kritischen Theorie ist die Auffassung präsent, dass ohne Glaube der Versuch, moralisch im Sinne von human zu leben, von vornherein unmöglich ist, wenn auch religions- und das heißt zugleich herrschaftskritisch der Rückgriff auf theologische Begriffe untersagt ist gerade im Interesse ihrer indirekten, „materiellen“, praktisch wirksamen Geltung im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Diese Stellung des kritischen Gedankens zur Religion betrifft die entfaltete Phase der Kritischen Theorie seit den 30er und 40er Jahren dieses Jahrhunderts.

Adorno hatte es als gemeinsames Ergebnis der Gespräche mit Benjamin in Paris bezeichnet, „auf jeden expliziten Gebrauch der theologischen Kategorien zu verzichten“, wie er im Januar 1937 an Horkheimer schrieb (WIGGERSHAUS, 1987, 242) – dies auch, um dem damals noch strikt marxistisch und das hieß auch: atheistisch denkenden Horkheimer Benjamins Mitarbeit am Institut für Sozialforschung akzeptabel zu machen. Es könnte sein, dass in diesem Resultat das gedankliche Prinzip durch das taktische Erfordernis so verstärkt und überlagert worden ist, dass seine innere Problematik dadurch einen Moment lang überspielt wurde. Jedenfalls ist die Kritische Theorie von Geschichte und Gesellschaft dieser Verzichtsforderung zum Trotz doch nicht ohne theologische Begriffe oder Assoziationen an sie ausgekommen, wie wir bei Adorno selbst schon sahen und mehr noch an Benjamin zeigen werden.

Adorno hat eine letzthin zwiespältige, unentschiedene Anschauung vertreten. Darin widersprechen sich seine eigene Denkweise und sein positives Interesse an *Benjamins Ansatz* und andererseits die auch taktische, nicht allein inhaltlich gerechtfertigte Unterordnung unter Horkheimers Position zu *diesem* Zeitpunkt. Daher hat Adorno zugleich mit der Verpflichtung Benjamins auf Profanierung ihn dazu ermuntert, zuweilen streng von ihm gefordert, zum Marxismus in seiner konventionellen, gar partei- und staatspolitisch gebundenen Form, Distanz zu wahren und der theologisch inspirierten Erkenntnis als seinem eigenen Weg treu zu bleiben. In der Form war Adornos Haltung anmaßend, in der Sache zweideutig, wobei der Appell an Benjamins theologisches Ingenium sicher das

Wesentlichste ansprach und damit auch der noch rigoroseren Position – in Sachen Marxismus und Kommunismus – von Gershom Scholem nahe kam (Briefe, 2).

So gibt Adorno in einem Brief vom 6.11.1934 Benjamins geplantem *Passagen-Werk* als Urgeschichte des Kapitalismus und der Moderne

> „mit auf den Weg (...) dass einmal die Arbeit ohne Rücksicht alles an theologischem Gehalt und an Wörtlichkeit in den extremsten Thesen realisiere, was in ihr angelegt war (ohne Rücksicht nämlich auf die Einwände jenes Brechtschen Atheismus, den als inverse Theologie uns vielleicht einmal zu retten ansteht, aber keinesfalls zu rezipieren !); [...] es will mir scheinen, dass hier, wo es nun wirklich einmal ums Allerentscheidenste und Ernsteste geht, einmal voll und ganz ausgesprochen werden muss und die volle kategoriale Tiefe erreicht, ohne dass die Theologie ausgespart wäre.“

Nach diesem Hinweis auf die Unverzichtbarkeit der theologischen Quelle fügt Adorno noch den auf die Notwendigkeit der ästhetischen Dimension der kritisch-revolutionären Gesellschaftserkenntnis an:

> „dann aber glaube ich auch, dass wir in dieser entscheidenden Schicht der Marxschen Theorie umso mehr helfen, je weniger wir sie, äußerlich uns unterwerfend, aneignen; dass hier das Ästhetische unvergleichlich viel tiefer in die Wirklichkeit wird revolutionär eingreifen als die Klassentheorie als deus ex machina.“ (V/2,1106)

Innerhalb der Anschauung der Kritischen Theorie vom Doppelcharakter der Religion hat Benjamin am weitestgehendsten und konsequentesten deren emanzipatorisches Potential betont und darauf hinzuzeigen versucht mit den Metaphern von „Puppe und Zwerg“ wie von „Löschblatt und Tinte“ in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (II/1, 692–704), und mit der zugleich theologischen wie revolutionstheoretischen Argumentation des *theologisch-politischen Fragments* (VI, 100, 101)

Die Puppe, das ist für Benjamin der allegorische Ausdruck für den Marxismus sowohl in seiner sozialdemokratischen wie in seiner bolschewistischen Gestalt. In Benjamins Augen waren sie beide durch ihre Verstrickung in die falsche Welt leblos und ohnmächtig geworden. Diese Puppe bedarf daher, so Benjamin, der messianischen Idee und der Energie des theologischen Zwerges, um überhaupt nur eine Chance zu haben, eine wahre Revolution erfolgreich durchzuführen. Zugleich sollen aber die theologischen Ideen und Energien in der Erfüllung dieser ihrer historischen, gesellschaftspolitischen Aufgabe untergehen: Sie sollen verschwinden wie in einem Löschblatt die Tinte. Diese Bilder finden sich in der ersten der geschichtsphilosophischen Thesen und in den Paralipomena zu ihnen. Im *theologisch-politischen Fragment* hat Benjamin zuvor schon versucht, ein doppeltes, eben religiöses *und* politisches Kraftfeld zu denken zugunsten einer alles entscheidenden Revolution. Darin koinzidieren im Augenblick des Abbruchs der falschen, weil durch Katastrophen hindurch voranschreitenden Geschichte und

im Durchbruch des richtigen Lebens die vertikale Bewegung der Erlösung und die horizontale Bewegung der revolutionären Befreiung.

Während die Bedeutung des Bildes von der Puppe für den Historischen Materialismus noch offen da zu liegen scheint und leicht begriffen werden kann, gilt das keineswegs von dem Bilde, das Benjamin zur Bezeichnung der Theologie gebraucht. Sie erscheint als ein buckliger Zwerg, der zugleich verkrüppelt *und* ein Meister im Spiel auf dem Schachbrett der menschlichen Geschichte ist. Benjamin bezeichnete mit diesem Bild einen doppelten, widersprüchlichen Charakter der Theologie. Zum einen teilt er selbstverständlich die Position der neuzeitlichen Religionskritik. Seit der Aufklärung hat theologische Dogmatik sich in ihren Resultaten und Folgen als unzuständig für Weltwirklichkeitserkenntnis herausgestellt. Aber auch die praktische Pastoraltheologie, mit ihren sich unmittelbar auf menschliche Bedürfnisse beziehenden Lehren und Veranstaltungen, wurde als wirkungslos oder als im Dienste herrschender menschenfeindlicher Mächte stehend, durchschaut und zurückgewiesen. So hat sich, was einmal die historisch mögliche Wahrheit von Glaube und Theologie gewesen sein mag, herausgestellt als verkrüppelt und entstellt bis zur Unkenntlichkeit und Gleichgültigkeit. Dennoch zeigt Benjamins Bild ein komplexes Verständnis an, weil es der ebenso gegebenen heimlichen Meisterschaft des theologischen Zwerges gerecht werden möchte. Wir nehmen uns hier die Freiheit, den Benjaminschen Gedanken weiter auszudeuten und konkreter zu fassen.

Religion hat noch eine andere als die ideologische, herrschaftsstabilisierende Seite. Die hat schon Marx gesehen und in der berühmten Formel ausgedrückt, *„das religiöse Elend“* sei sowohl *„Ausdruck des wirklichen Elendes“* wie auch *„die Protestation“* dagegen. (MARX, 1958, 30) Aber Marx betrachtete das Element der *„Protestation“* als untergeordnet innerhalb des ideologischen, herrschaftsstabilisierenden Gesamtcharakters der Religion. Benjamin leugnet diese Einsicht keineswegs. Dennoch rückt er die aufklärende und vor allem die Marxsche Religionskritik um ein Kleines nur zurecht und unterzieht sie damit doch einer entscheidenden Revision. Während für Marx auch noch Protest und Hoffnung des Glaubens durch die *Form* der Religion in einem unterdrückenden Kontext stehen, hält es Benjamin für möglich, dass ihnen eine befreiende Wirkung zukommt und Theologie, die das bedenkt, eine spezifische Erkenntnisleistung. Damit treten, so interpretieren wir Benjamin, zur kritischen zwei ganz andere Bedeutungen von „klein und hässlich“ als Merkmalen der Theologie in der profanen Welt hinzu. Sie ergeben sich aus dem falschen Blickwinkel der verkehrten Welt. Der muss die Wahrheit des Glaubens, wie etwa Jesus und Paulus betont haben, als zu verfolgende Torheit erscheinen (Mt 13,21; 1Kor 1,18; 2,14). Doch verhält es sich gerade umgekehrt: In der scheinbaren Torheit des Glaubens verbergen sich praktisch höchst bedeutsame Wahrheiten. Das sind die Wahrheiten des Widerstandes und die des richtigen Lebens. Genauso ist umgekehrt *„dieser Welt Wahrheit (...) Torheit bei Gott.“* (1. Kor. 3,19). Mit diesem Satz hatte Paulus, der Begründer der christlichen Religion, die Ideologie der Sklavenhaltergesellschaft konfrontiert,

von der her ihn die griechischen Philosophen im Streitgespräch auf dem Aeropag zu Athen zu kritisieren wähnten.

Theologie und vor allem Offenbarung als ihr „Gegenstand“ sind also verschleiert und entstellt *auch* durch den *„Verblendungszusammenhang“* – ein Begriff Adornos – der falschen Welt. Ihr gegenüber ist gerade die Verkrüppelung eine Chiffre der Wahrheit mit der Möglichkeit der Erlösung zum Guten hin, weil sie noch auf das messianische Potential verweist, das von der Welt der Herrschaft und Unterdrückung entstellt, aber nicht vernichtet worden ist. Die Spuren der Wege zum Guten – die in der jeweiligen Zeitsituation *„schwache messianische Kraft“* (I/2, 694) – sind in dem gegeben, was in den Augen der unerlösten Welt klein und hässlich ist. Sie leben in den Erniedrigten, Beleidigten, Ausgestoßenen, Unterdrückten, Ausgebeuteten – in den „buckligen Zwergen“ – als Menschen- und als Naturwesen. In ihnen ist real die Chance präsent, die Vor-Geschichte als eine von Herrschaft zu beenden:

> „Die Elemente des Endzustandes“, so Benjamin, „liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet.“ (II/1, 75)

Der Kapitalismus ist die Hölle – dies eine gemeinsame These von Benjamin und Adorno. Aber gleichzeitig geht es vor allem Benjamin *„um die ihrer Finsternis sich entringenden Phänomene.“*(GARBER, 1992, 64). Die Elemente eines guten und gerechten Lebens sind in denjenigen mit gegeben, die in der Perspektive der herrschenden Klasse die Zukurzgekommen, Beschädigten, Kranken, Mittelmäßigen etc. sind. Deren einzige Kraft scheint das unlogische und unanständige Ressentiment zu sein, welches die Oberen bedroht. Ebenso großartig wie beschränkt ist diese Sicht der herrschenden Klasse von Nietzsche als Restauration der antiken Herrenphilosophie ausgemalt worden, an vielen Stellen seines Werkes, so beispielsweise in dieser brandmarkenden Beurteilung:

> „Das Christentum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die Gegenbewegung gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar – es ist die antiarische Religion par excellence: das Christentum: die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandala-Werte, das Evangelium, den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Missratenen, Schlechtweggekommenen gegen die „Rasse“ – die unsterbliche Tschandala-Rache als Religion der Liebe ...“ (Werke 2, 1969, 982)[40]

Theologie und Glaube als hässlicher Zwerg in den Augen der Welt haben also neben ihrer offenkundigen Selbstentfremdung immer noch eine geheime Kraft. Sie wird wirksam für Benjamin in der *Dialektik von Gebet und Revolte.* Wir se-

[40] Inhaltlich zum Zitat passende Urteile finden sich vor allem in den Schriften: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Der Antichrist. *Werke, Bd. 2.*

hen diese Dialektik angelegt als Zusammenhang von zwei Varianten des folgenden Textes von Benjamin:

> „Nie darf einer seinen Frieden mit der Armut schließen, wenn sie wie ein riesiger Schatten über sein Haus fällt. Dann soll er seine Sinne wach halten für jede Demütigung, die ihnen zuteil wird, und so lange sie in Zucht nehmen, bis sein Leiden nicht mehr die abschüssige Straße des Grams, [des Hasses, steht in einer früheren Fassung – IV/2, 923] sondern den aufsteigenden Pfad der Revolte [des Gebets, so die ältere Variante] gebahnt hat. Aber hier ist nichts zu hoffen, solange jedes furchtbarste, jedes dunkelste Schicksal, täglich, ja stündlich diskutiert durch die Presse, in allen Scheinursachen und Scheinfolgen dargelegt, niemandem zur Erkenntnis der dunklen Gewalten verhilft, denen sein Leben hörig geworden ist." (IV,1, 97).

Michael Löwy zufolge ist in der zeitlich späteren Fassung, unter dem Einfluss der Marxschen Theorie, *Gebet* durch *Revolte* ersetzt worden (1997, 144). Er und Stéphane Mosès (1992) interpretieren jedoch das Gesamtwerk Benjamins so, dass in der marx(isti)schen Terminologie von Benjamins mittlerer Phase der theologische Gehalt so wenig wie der anarchistische abgelöst worden ist. Das erlaubt eine Interpretation, die beide Momente vermittelt.

Das Gebet ist dann die innerliche Vergewisserung der möglichen Wirklichkeit eines richtigen Lebens im Gespräch mit Gott, so interpretieren wir diese Textstelle, und die Revolte ist die äußere Behauptung und Durchsetzung dieser Wirklichkeit des richtigen Lebens. Gebet und Revolte können sich, Benjamin zufolge, entzünden an der Unerträglichkeit der verletzten Würde, die zugleich mit den „Elementen des Endzustandes" in der Armut (s.o.) gegeben ist. Gebet und Revolte gehören also zusammen. Aber sie richten doch nichts aus, so lange die tieferen Ursachen des Elends unbekannt bleiben. Benjamin haben sie sich in der Marxschen Kritik des Kapitals entschlüsselt.

In nuce sehen wir hier bei Benjamin eine Grundposition der Theologie der Befreiung in Lateinamerika vorgebildet: *„Wir, die Armen, sind verdammt, mit Marx zu arbeiten, wenn wir uns befreien wollen"*, sagte der brasilianische Theologe Leonardo Boff 1993 in einem Interview in Deutschland. (BOFF, 1993, 7) Denn anders können die dunklen Gewalten, welche die Verletzung der menschlichen Würde durch Armut bis hin zum physischen Tod verursachen, gar nicht erkannt werden. Erst mithilfe solcher Erkenntnis können Gebet und Revolte *mitten im Leben* konkret werden. Schließlich müsste ein Gebet ohne Revolte sich selbst widersprechen. Denn das Wesen eines jeden Gebetes ist die Vergegenwärtigung Gottes, als *Kraft einer unendlichen Liebe in konkreten, eher lieblosen Situationen*, die diese betende Anrufung Gottes verlangen und denen gegenüber jene Kraft auf Überwindung drängt. Daher führt von der wahren Erkenntnis der Armut ein Weg zu Gebet *und* Revolte, und als Haltung und Intention liegen sie beide dieser Erkenntnis zugrunde. Ebenso ist der befreiungstheologische Grundsatz, im Schrei der Armen nach Gerechtigkeit offenbare sich Gott, im theologischen Fundament selbst verankert. Denn in diesem Fundament wird Gott bestimmt als die vollkommene Liebes-Gemeinschaft der als Trinität integrierten Personen. Die Dynamik dieser Liebesgemeinschaft Gottes mit sich selbst drängt auf die verändernde Angleichung der Welt an Gottes Wesen. Die befreiungstheologische Konsequenz aus dieser Prämisse ist es, die Wege zu bedenken, die sich diese Liebe Gottes *inmitten* der Welt sucht und bahnt durch Veränderungen in der Perspektive von Freiheit und Gerechtigkeit. Für die Befreiungstheologie ist das Zentrum dieser sich offenbarenden Wege von Gottes Transzendenz als Fülle der Liebe gegeben in der Dialektik der Wirklichkeit des Schreis der Armen nach Befreiung und Gerechtigkeit. Denn in diesem Schrei offenbart sich Gottes Liebe dreifach: als ihm zugrunde liegend, seine Sehnsucht antreibend; als Unfreiheit und Unrecht anklagend; als diese endlich zur Fülle des Lebens hin überwindend: in Auferstehung *jenseits* von Kreuz und Opfer. (MANZANERA, 1991, 112)

Dem buckligen Zwerg der Thesen als letzter Schrift Benjamins korrespondieren das Bild vom *bucklicht Männlein* in seinem Werk *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (IV/1, 302–304) und einige Gedanken in dem Essay über *Franz Kafka* (II/2, 432). Den Menschen, schon den Kindern, widerfährt immer wieder eine Unterbrechung im vertrauten Gang der Dinge, die sowohl sie selbst wie ihre Umgebung durcheinander bringt, so Benjamin in der „Berliner Kindheit". Diese Erfahrung ist in einem von ihm zitierten deutschen Volkslied aufbewahrt.

Das Volkslied erzählt von jemandem, der ständig gestört wird in seinem Alltagsleben durch ein buckliges Männlein. Will er im Keller sich einen Wein holen, so schnappt ihm das bucklige Männlein den Krug weg. Will er sich in der Küche eine Suppe kochen, so war schon das bucklige Männlein da und hat ihm den Topf zerbrochen. Will er seinen Brei essen, so hat vor ihm schon das bucklige Männlein die Hälfte weggegessen – usf.[41]

[41] Das Volkslied in der von Benjamin a.a.O. zitierten Fassung:
Will ich in mein Keller gehn
Will mein Weinlein zapfen;
Steht ein bucklicht Männlein da,
Tät mir 'n Krug wegschnappen.

Will ich in mein Küchel gehn,
Will mein Süpplein kochen;
Steht ein bucklicht Männlein da,
Hat mein Töpflein brochen.

Will ich in mein Stüblein gehn,
Will mein Müslein essen;
Steht ein bucklicht Männlein da,
Hat's schon halber 'gessen.

Liebes Kindlein, ach, ich bitt,

Dieses bucklige Männlein ist nun von Benjamin nicht gemeint als ein Gegenüber des Menschen. Denn in Wirklichkeit ist es eine mächtige Seite *im* Leben des Menschen selbst, wodurch sich dessen Streben nach Glück ständig in Unglück verwandelt. (IV/1, 303/04) Das bucklige Männlein ist eine Allegorie für die Struktur von Situationen, in denen Menschen von der Blockierung ihrer Freiheit, von der Verletzung ihrer Würde, von der Vereitelung ihres Glücks betroffen sind – eben im Unglück – und sich dieser Lage bewusst werden.

> „Dies Männlein ist der Insasse des entstellten Lebens; es wird verschwinden, wenn der Messias kommt, von dem ein großer Rabbi gesagt hat, dass er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurecht stellen werde.“,

schreibt Benjamin im Essay über Franz Kafka. (II/2, 432).[42]

Der theologische Zwerg und das bucklige Männlein aus der poetischen Volkstradition sind nun nicht dasselbe. Der Zwerg ist der konkrete theologische Ausdruck der Offenbarung in der verkehrten Welt, das bucklige Männlein ist das Unglück im Menschenleben. Aber beide haben sie etwas gemeinsam. Das ist die entstellte, verkrüppelte, reale Erscheinungsweise. Dieses Charakteristikum verweist auf die Welt wie sie ist und die Entfremdungen und Zerstörungen erzeugt, die die verkrüppelte Erscheinung des Daseins hervorgebracht haben. Freilich bewahrt die Theologie als Zwerg in sich noch jene Kraft und Wahrheit, die dazu helfen könnten, die Welt zum Guten hin zu verändern. Das bucklicht Männlein hingegen ist – ohne Vermittlung mit Glauben und Theologie – nichts weiter als die Allegorie des beschädigten Lebens in der verkehrten Welt.

Halten wir inne und fassen zusammen. Benjamins Bild vom buckligen Zwerg ist *einerseits* die allegorische Darstellung der Erkenntnisse der neuzeitlichen Kritik an der Religion. Der Weg ging hier von der Kritik der Religion als einer seelisch-geistigen Unterdrückungsmacht hin zur Kritik der realen Unterdrückung, mit der die andere verflochten ist. Zugleich aber revidiert Benjamin diese Kritik. Diese Revision, die wir hier, Benjamin interpretierend, konkretisieren, besteht darin, die Verkrüppelung von Glaube und Theologie *zuerst* der verkehrten Welt selbst anzulasten und *nicht* der Religion als solcher. Überdies ist deren Wahrheit erhalten geblieben in den Entstellungen, ihnen zum Trotz, wenn auch in entfremdeter Form, die den ‚materiellen' Strukturen von weltlicher areligiöser Herrschaft geschuldet sind. Diese materiellen Strukturen von gesellschaftlicher Herrschaft widersprechen wirksam der Wahrheit des Glaubens und der Theologie. Sie haben sich daher in beider reale, geschichtliche Gestalten zu-

Bet fürs bucklicht Männlein mit.

42 Es spricht für Tiefe und Objektivität der Wahrheit dieses Gedankens, dass er auch an einem ganz anderen Ort und in einer ganz anderen Klutur formuliert wurde, vom Sprecher der neozapatistischen Bewegung in Chiapas/México, Subcomandante Marcos: „*Es ist nicht notwendig, die Welt zu erobern. Es reicht, sie neu zu schaffen. Durch uns. Heute.*“ (MITTELSTÄDT, 1997, 123)

tiefst eingesenkt. Aber in ihrem Zwergencharakter ist jene Wahrheit auch aufbewahrt, statt ein bloßer Betrug zu sein. Und schließlich zeigt das innerweltliche Dasein der religiösen Wahrheiten als verkrüppelter Zwerg auch ihr *bleibendes* Geheimnis an. Das ist ihre Eigenart als Offenbarung Gottes, dessen ganz anderes Wesen auch noch in diesen Offenbarungen verborgen bleibt. Der verbogene und verborgene Zwerg mit seinem Geheimnis ist eben die dauerhafte Form, als welche die göttliche Transzendenz mitten im falschen Weltzustand existiert und die nur so die Quelle der möglichen Überwindung dieses Zustandes sein kann, statt ein Teil von ihm zu sein und daher ohnmächtig ihm gegenüber zu stehen.

Freilich setzt diese Theologisierung des Historischen Materialismus immer schon die entgegengesetzte Denkbewegung voraus: das ist die „materialistische“ Interpretation der Theologie. Religionskritisch wird sie von ideologischen Gehalten und Funktionen befreit und so erst instand gesetzt, im materiellen Geschichtsverlauf, das heißt in den sinnlichen, technischen, ökonomischen, politischen und kulturellen Dimensionen der profanen Wirklichkeit, die Spuren des Glücks im Lichte der Erlösung als messianische Funken und in jeder Gegenwart als Chance einer endgültigen Befreiung zu erkennen. Durch solche Einsicht kann Theologie sich auf eine ihr gemäße Praxis beziehen. Als eine Klammer, die Ursprung und Ziel des Historischen Materialismus umfasst, könnte Theologie den Historischen Materialismus so vermitteln und umgekehrt von seiner Kritik so verändert werden, dass sie beide nicht mehr Krüppel wären. Auch wenn Benjamin es nicht unmittelbar ausspricht, so enthält doch die Logik seines Gedankens die folgende These: Deformiert sind sie beide, der Historische Materialismus ebenso sehr wie die positive Theologie. Damit stellt Benjamin die Aufgabe, an ihrer Vermittlung weiter zu arbeiten, daran, dass sie sich wechselseitig über diese internen Defizite aufklären und kritisch zu ihrer Überwindung befähigen.

Einerseits könnte Theologie als Ursprung und Ziel den Historischen Materialismus umfassen und verwandeln. Andererseits geschähe religionskritisch, materialistisch eine Transformation der Theologie, durch die sie erst instand gesetzt würde, den Historischen Materialismus zu revolutionieren. Die Funktion der Theologie für den Historischen Materialismus wäre auch eine Frucht dieses Materialismus selbst, seiner Religionskritik nämlich. Der Historische Materialismus würde nicht durch Theologie ersetzt, sondern durch diese zu seinem wahren Wesen gebracht, das freilich nicht als äußerlich an ihn herangetragen, sondern als innerlich ihm angehörend, einen theologischen Kern hat. Die Funktion des Historischen Materialismus für die Theologie wäre auch eine Frucht der Theologie selber, ihrer selbstkritischen Rückbesinnung auf den weltlichen Ort und den materiellen Stoff der aus dem Wesen Gottes entspringenden Erlösung. Theologie und Historischer Materialismus wären miteinander vermittelbar, weil der Theologie ein materialistisches, dem Historischen Materialismus ein theologisches Moment innerlich angehört. In der Durchführung dieser wechselseitigen Vermittlung wären beide, Theologie und Historischer Materialismus, nicht mehr verkrüppelt durch die falsche Welt. Freilich bliebe dieser Vermittlung das trans-

zendente Geheimnis des Wesens Gottes als notwendige Bedingung vorausgesetzt.

Die moderne Theologie in Europa, repräsentiert vor allem von Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer und den Theologen des Religiösen Sozialismus, Leonhard Ragaz und anderen, und auf der anderen Seite die Theologie der Befreiung in Lateinamerika sind bisher der Aufgabe dieser Vermittlung dadurch gerecht geworden, dass sie die aufklärerische und die materialistische Religionskritik zu ihrem inneren Bestandteil selbst gemacht haben, *ohne dabei aufzuhören Theologie zu sein* – in einer doppelter Weise. Erstens grenzen diese Theologien den wahren Glauben als Praxis des befreiten Lebens mit dem lebendigen Gott ab gegen Religion als Fetischismus, Götzendienst und Herrschaftsstabilisierung. Das ist die theologische (Selbst-)Kritik der Religion. Zweitens aber wird, vor allem in der Theologie der Befreiung, der Kapitalismus selbst als *die* zentrale Religion der Gegenwart kritisiert. Damit entspricht diese kritische Theologie einem Grundgedanken von Walter Benjamin, wie weiter unten zu zeigen sein wird, nämlich den Kapitalismus selbst als eine götzendienerische Religion zu kritisieren.

Theologie und Kritik bei Benjamin

In diesem Abschnitt wird eingehender Benjamins Verhältnisbestimmung von Theologie und „Marxismus" diskutiert. Allerdings nennt Benjamin noch etwas Marxismus, was durch die theologische Interpretation zu etwas wird, das kein Marxismus mehr ist und auch nicht die authentische Marxsche Theorie, sondern deren konkrete Negation vermittels theologischer Interpretation. *„Ohne Theologie (die Achse der Transzendenz) gleitet der Marxismus in den Positivismus ab; ohne den Marxismus (die Achse der empirischen Geschichte) versinkt die Theologie in Magie."* (BUCK-MORSS, 1993, 304). Susan Buck-Morss bestimmt hier das Verhältnis von Theologie und Marxismus als eines, in dem jede Seite mit der jeweils anderen zu vermitteln ist, um die jeweilige Gefahr und Einseitigkeit zu vermeiden. Eine Konzeption, die sich weder positivistisch in die Vor-Geschichte der Herrschaftsformen als scheinbarem Fortschritt verstrickt, noch auch magisch das Ende dieser Vor-Geschichte und die Erlösung von ihr gegen alle empirische Erfahrung beschwört, kann nur in der dialektischen und dialogischen Durchdringung von Theologie und Marxismus bestehen. *Sie ist eine marxisch konkret gemachte Theologie und eine theologisch revolutionär gemachte marxianische Theorie.*[43] Die entscheidende Frage, die sich an solche allgemeinen Formulierungen anschließt, ist die nach der Art und dem Ausmaß der jeweiligen Vermittlung.

43 Damit unterscheidet sich der Benjaminsche Ansatz grundlegend von anderen Versuchen – etwa in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Diese hatte in den 60er und 70er Jahren die Marxsche Theorie als sozioökonomisches Analyseinstrument rezipiert, ohne aus der Substanz des Glaubenslebens und seiner theologischen Reflexion den Marxismus kritisch zu transformieren und ein *eigenes* gesellschaftspolitisches Projekt zu entwickeln. Eine Folge hiervon ist, dass das marxistische Arbeiten im theologischen Denken gerade darum wieder verloren geht, weil es sich nicht um die notwendige Durcharbeitung des Marxismus im theologischen Horizont, sondern vielfach umgekehrt um Theologie im marxistischen Horizont gehandelt hat.

Über die Rolle, die die Theologie in Benjamins Denken spielt, gibt es verschiedene Auffassungen. Diese Arbeit schließt sich Interpretationen an, die darin münden, dass das ganze Benjaminsche Werk den Geist der jüdischen Glaubensreflexion ein- und ausatmet. Das macht es unmöglich, die Benjaminsche Erkenntnistheorie der Praxis beliebig – etwa, wie Habermas vorschlägt, für einen historischen Materialismus ohne Theologie und Messianität – zu verwenden. Denn Benjamins „Methode" ist theologisch konstituiert und zielt auf den theologischen Gehalt der Geschichte und der Praxis. Nur im Zusammenhang der grundlegenden Auffassungen von der bisherigen (Vor-) Geschichte als einer einzigen Katastrophe, der Forderung, diesen geschichtlichen Fortschritt abzubrechen, der messianischen Hoffnung und der Auffassung von Unterschied und Nähe zwischen Erlösung und Glück bekommt Benjamins Denkweise überhaupt ihren sachhaltigen Sinn. Sie ist an diese Sache innerlich gebunden, alles andere als formal, bloßes Instrument.

Phasen

Betrachtet man die Geschichte des Benjaminschen Werks, so ergibt sich, dass sich sein Verhältnis zur Theologie in vier Phasen entfaltet hat. Eine unmittelbar theologisch-metaphysische Phase umfasst frühe Schriften, vor allem: *Das Leben der Studenten* (II/1, 75f.), *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (104f.), *Die Aufgabe des Übersetzers* (IV/1, 9–21) und das *Theologisch-politische Fragment* (203/204). Diese Texte sprechen noch offen über die konstitutive Bedeutung von Gott und Gottes Wort. Darauf folgte zunächst der Ausdruck des metaphysischen Gehaltes im Medium der Bearbeitung literarischer Stoffe und ästhetischer Probleme. Dafür steht Benjamins Reformulierung der barocken Allegorienlehre in der Untersuchung über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels.* (I/1, 203 f.) Diese Arbeit hat seine Konzeption des dialektischen Bildes angeregt, als Form der ineins theologischen und gesellschaftskritischen Erkenntnis. Benjamins zunehmend sich herauskristallisierender politischer Widerstandsimpuls, die Begegnung mit dem Kommunismus – als gesellschaftliche Perspektive und kämpfende Politik – anarchistische Neigungen und die Auseinandersetzung mit der Marxsche Theorie und mit Überlegungen Horkheimers und Adornos haben eine dritte profane und politische Phase begründet und gekennzeichnet.

Vor allem in dieser Phase versuchte Benjamin, die theologischen Gehalte materialistisch zu transformieren und sich damit an Adornos Programm einer rein negativen Theologie als totaler Gesellschaftskritik anzupassen unter dem Titel Profanierung. Solche Anpassung an Adornos Version der Kritischen Theorie des schlechten Bestehenden entsprach Benjamins eigener Hoffnung auf eine radikale Revolution in anarcho-kommunistischer Perspektive.

Nach seinem *„Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes“*, wie Scholem sagte (1983, 129), das heißt nach dem Scheitern des Versuchs, die theologische Idee der Erlösung als profaniert zu entdecken in der zeitgenössischen kommunistischen Politik, näherte sich Benjamin in einer vierten Phase wieder theologischem Denken. Diese Annäherung war aber jetzt von der Absicht bestimmt, eben dadurch geschichtliche Erkenntnis und Praxis streng auf das Interesse an radikaler Befreiung zu beziehen.

> „Explizit theologische Formulierungen treten in den ersten Notizen zum Passagen-Werk auf“, wo etwa 1927/28 „auf die ‚höllische‘ Wiederholung der Zeit, auf die ‚Sünde‘ der ‚Schicksalsergebenheit‘ und auf den ‚Namen‘ als größten Gegner des Schicksals Bezug genommen wird.“. (V, 1128)

In dieser vierten Phase sind die Ergebnisse der vorhergehenden aufbewahrt. Es kehrt die *„doppelte Pfeilrichtung“* (s.u.) der messianischen und der politischen Bewegung wieder. Sie integriert das ältere metaphysische Moment. Es resultiert in einer Erkenntnistheorie der Geschichte und in der Konzeption des dialektischen Bildes als Teil dieser Theorie. Sie soll es ermöglichen, Erkenntnis und Praxis dem Primat einer ganz bestimmten politischen Absicht unterzuordnen: dem Abbruch des Fortschrittes einschließlich der politischen Richtungen, die ihm verhaftet sind, und der Etablierung der Bedingungen des Glücks. Diese letzte Ausdrucksgestalt des Verhältnisses von Theologie und Kritik hat Benjamin formuliert vor allem in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (I/2, 692f.) wie den Anmerkungen dazu (I/3, 1223 ff.) und in Teilen des *„Passagen-Werks“* (V/1,2). Sie kann als *die Perspektive* einer Synthese der vorangehenden aufgefasst werden. Gottes Wort kehrt wieder, aber so, wie es *nach* dem Durchgang durch die Profanierung erscheint: in der schärfsten Kritik am geschichtlichen Fortschritt als Abfolge von Katastrophen *und* im Blick auf die Spuren und Chancen für einen radikalen Abbruch dieser Katastrophen hin zum Erwachen des Glücks im Lichte der Erlösung – metaphorisch und theologisch zur Sprache gebracht als Kommen des Messias. (MOSÈS, 1992, 87)

Konstellationen

Die Entfaltung der Dialektik von Theologie und kritischer Erkenntnis im Denken Benjamins ist von einer bleibenden Intention geleitet. Das Messianische, als der für Benjamin zentrale theologische Gedanke, soll sich auswirken können im intellektuellen Beitrag zur *Zerstörung* realer Herrschaft und Unterdrückung, deren Extrem zu Zeiten Benjamins der Faschismus war, und in der Rettung des schon Besiegten in der Vergangenheit zugunsten der Gegenwart. Die Realisierung dieser Absicht verlangt jedoch vom beabsichtigten Umgang mit der Theologie zugunsten von Kritik und Praxis drei *Bedingungen* zu erfüllen, die nicht mehr vollständig mit Benjamins Ansatz identisch sind. Kraft und Bestimmtheit des theologischen Gedankens müssen erhalten bleiben. Sie dürfen nicht in der Profanierung verschwinden wie die Tinte im Löschblatt – so Benjamins Bild für diesen Vorgang – wenn sie, *Subjekt* der kritisch-praktischen Aufgabe oder Teil dieses Subjektes sein sollen. Ferner müssen sie sich in der Art und Weise ihres verändernden *Wirkens* in der profanen Welt bewähren und vermöge dieser Bewährung wahr werden. Drittens ist der *ideologiekritischen* Einsicht Rechnung zu tragen, wie sie in der religionskritischen Aufklärung formuliert wurde: Religion, ihre theologische Reflexion inbegriffen, hat eine herrschaftsstabilisierende und Glück vereitelnde Funktion, wenn und so weit sie sich als ein Subsystem des menschlichen Lebens ausdifferenziert – in bloß bestätigender und tröstender Absicht gegenüber dem schlechten Bestehenden.[44]

Die oben genannten vier Phasen der Formulierung der Dialektik von Theologie und Gesellschafts- beziehungsweise Geschichtskritik können als unterschiedliche Positionen gegenüber den beiden Polen dieser Dialektik und den zuvor genannten drei Bedingungen aufgefasst werden. Jede Konstellation – die metaphysische, die ästhetische, die politische, die letzte tentativ synthetisierende – legt den Schwerpunkt auf jeweils ein anderes Moment und versucht, Konsequenzen zu ziehen aus der Problematik der jeweils vorausgehenden Figur und aus lebendigen Erfahrungen, in deren Licht diese Problematik sichtbar wird. Die Bedeutung jeder dieser Phasen liegt nicht zuerst in ihrem zeitlichen Aspekt, als Phasen einer Entwicklung. Vielmehr ist jede der Phasen charakterisiert durch die ihr eigene besondere Erscheinungsform der Dialektik zwischen ihren inhaltlichen Momenten. Diese Dialektik bringt vermittels der Konfrontation mit Erfahrungen in der Wirklichkeit außerhalb des Denkvorganges die jeweils andere Konstellation hervor und bezieht diese auf die vorhergehende Figur *bewahrend* zurück. Daher sind in der letzten Gestalt oder Figur das metaphysisch-theologische, das ästhetische und das politische Moment auf besondere Weise einander zugeordnet. Dadurch wird die unmittelbare Wahrheit des theologischen Moments nicht einfach vernichtet. Sie wird vielmehr in der Idee einer ganz besonde-

[44] Im Interesse eines lebendigen Glaubens hat Martin Buber sehr treffend diese Art von Religion als gesellschaftliches Subsystem gezeigt: *„Der wirkliche Umgang des Menschen mit Gott hat an der Welt nicht bloß seinen Ort, sondern auch seinen Gegenstand. Gott redet zum Menschen in den Dingen und Wesen, die er ihm ins Leben schickt; der Mensch antwortet durch seine Handlung an eben diesen Dingen und Wesen* [...] *es ist eine Urgefahr,* [...] *dass sich von der menschlichen Seite des Umgangs etwas ablöst und verselbständigt, sich rundet, sich scheinhaft zur Gegenseitigkeit ergänzt, sich an die Stelle des wirklichen Umgangs setzt. Die Urgefahr des Menschen ist die ‚Religion‘. Das sich so Verselbständigende können die Formen sein* [...] *das ‚Kultisch-Sakramentale‘* [...] *Oder das sich Verselbständigende können die seelischen Begleitumstände des Umgangs sein, die Andacht* [...]*“* (BUBER, 1953, 18/19)

ren politischen Praxis und in ihrer Reflexion zur Geltung und zur Wirkung gebracht. Es macht die Besonderheit dieser Idee aus, dass sie den bisherigen Fortschritt in der Geschichte und alle Ökonomie und Politik darin als Kreislauf von Herrschaft, Macht und ihren katastrophischen Konsequenzen identifiziert. Aufgrund dieser zentralen Einsicht fordert das Denken einen neuen Typus von Praxis. Er soll diesen Fortschritt abbrechen und beenden, statt ihn weiterzuentwickeln im Schein beabsichtigter Vollendung, und mit diesem notwendig negativen Abbrechen den Anfang des wahren humanen Fortschrittes etablieren. In dieser negativen Einstellung zum Fortschritt werden Denken und Praxis theologisch konstituiert, werden sie Wirklichkeit der theologischen Wahrheit im Medium des Profanen.

Diese Erwägungen bedeuten hinsichtlich der unterschiedlichen Konstellationen von Theologie und Kritik, dass sowohl ihre jeweilige innere Notwendigkeit und Wahrheit wie ihre Beschränktheit zu erkennen ist. In den beiden Fällen der Theologie oder Metaphysik und der Ästhetik handelt es sich um die Möglichkeit, dass sie nicht mit einer Praxis vermittelt sind, die allein vermöchte, die Katastrophe abzuwenden, sondern eben Surrogat solcher Praxis und damit Teil der Katastrophe. Im Falle der Politik besteht das Problem in der möglichen Verstrickung in eine Wiederholung oder bloße Variation des gegebenen Schlechten. Es würde in diesem Falle bestätigt nicht durch Abstinenz, sondern durch eine falsche Praxis. Aus der Reflexion dieser Partikularitäten und Gefahren ergibt sich schließlich die Notwendigkeit, dass die genannten Konstellationen noch einmal miteinander eine Konstellation bilden, die jene vorangegangenen Konstellationen in sich aufhebt. Als eine solche letzte Synthese können Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* aufgefasst werden.

Es wird im Folgenden nicht beabsichtigt, alle genannten Phasen beziehungsweise Konstellationen zu untersuchen. Die Arbeit wird sich auf das Verhältnis von Theologie und Religion einerseits, Marxismus und Politik andererseits konzentrieren, Benjamins Kritik des Kapitalismus als einer Religion einbeziehen und dem Problem der Profanierung theologischer Gehalte besondere Aufmerksamkeit schenken.

Theologie und Politik, Messianismus und Glück: eine „doppelte Pfeilrichtung“.

In diesem Abschnitt entfalten wir Benjamins Auffassung von der Vermittlung von theologischer Dimension der Erlösung und „politischer“ Dimension des Glücks.

Die Dialektik und Konstellation, um die es Benjamin von Beginn an zu tun war, nämlich zwischen Theologie und Theorie der richtigen geschichtlichen Praxis, ist der zentrale Gehalt der Thesen *„Über den Begriff der Geschichte“*, Benjamins letzter Arbeit. Schon in einem frühen fragementarischen Text hat Benjamin sie als das Verhältnis von Erlösung und Glück diskutiert, im von den Herausgebern so genannten *theologisch-politischen Fragment:*

> „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen“ heißt es dort, „und zwar in dem Sinn, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst (...) vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches sich von sich aus auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. [...] Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine *mystische Geschichtsauffassung* [Hervorhebung von mir, ht.] bedingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen lässt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft auf ihrem Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“ (II/1, 203, 204).[45]

In Benjamins Bestimmung des Verhältnisses von Glück und Erlösung sind drei Momente beschlossen: erstens die fortdauernde Trennung zwischen dem Reiche Gottes, dessen Kommen Erlösung bringt, und der politisch anzustrebenden Ordnung des Profanen, die Glück ermöglicht; zweitens das Hineinwirken der Erlösung in die profane Geschichte der Katastrophen, um sie abzuschließen und mit dem Kommen des Reiches Gottes eine wahre Geschichte zu beginnen; schließlich die Bedeutung des Strebens nach Glück für diese Erlösung. Die Darstellung dieser Momente beginnt im *theologisch-politischen Fragment,* wie wir sahen, mit der Trennung des Heiligen und des Profanen und mit dem „leisesten Nahen“ des Gottesreiches in der profanen Welt.

Die Erlösung, das Wirksamwerden des Messianischen in der Geschichte, ist nicht allein ein positiver Vorgang: Einsetzung der Menschen und der Natur in ihre legitimen Rechte. Damit das Reich Gottes als das auf der Erde mögliche Maß an Versöhnung und Güte realisiert wird, bedarf es der Destruktion der Zu-

[45] Michael Löwy zieht Parallelen zwischen Formulierungen Benjamins im *theologisch-politischen Fragement* und Rosenzweigs im *Stern der Erlösung*, die dem gleichen Problem gelten, nämlich, wie weltliches Glücksstreben und Kommen des Gottesreiches zu vermitteln wären. Benjamins *„Glückssuchen der freien Menschheit“* entspräche Rosenzweigs *„großen Befreiungswerken“*, ebenso *„das Kommen befördern“* und *„Kategorie seines leisesten Nahens“* bei Benjamin den *„notwendigen Vorbedingungen seines Kommens“ bei Rosenzweig“*. (1997, 140, 141)

stände, die Erlösung widersprechen. Zu diesem Zwecke sind die Ursachen dafür abzuschaffen, dass die bisherige Geschichte sich dem theologisch geschulten Blick als eine einzige Katastrophe darbietet. Daher formuliert Benjamin in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* bündig: *„Der Messias kommt (...) nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist."* (I/1, 695) Darum sind auch politisch die *„destruktiven Kräfte (zu) entbinden, welche im Erlösungsgedanken liegen."* (II/3, 1246) Mit diesen und weiteren ähnlichen Formulierungen besteht Benjamin auf der Notwendigkeit, die verkehrten Verhältnisse dieser Welt zu zerstören. Damit ist aber die Frage gestellt, *wie* er sich konkret das Hineinwirken des Messianischen, letzten Endes Gottes (der ja nicht zuerst für Zerstörung, sondern für Liebe und ihre Schöpfungen einsteht), in das weltliche, politische Befreiungshandeln und umgekehrt das Verhältnis des profanen Strebens nach Glück zur Erlösung gedacht hat. Es geht also um das Verhältnis von Heiligem und Profanem auf den Wegen der Erlösung und des Glücks sowie des Eingedenkens als entsprechender Reflexionsform. Der Kerngedanke von Benjamins Antwort auf diese Frage ist eine, wie der Religionsphilosoph Jacob Taubes schreibt, *„Gegensätzlichkeit der Pfeilrichtung"*. (1986, 141, 142) Benjamin nennt sie im *theologisch-politischen Fragment* die *„Dynamis des Profanen"* und die *„Richtung der messianischen Intensität"*. (II/1, 204)

Die Tendenz zum Glück in der profanen Welt verläuft horizontal; die Tendenz zur Erlösung ist hingegen vertikal, aus der Sphäre des Messianischen, letzten Endes Gottes (der in Treue zum zweiten Gebot der jüdischen Bibel nicht beim Namen genannt wird) auf das Profane sich richtend. Die messianische Pfeilrichtung kann die profane ablenken, hin zur Erlösung, die das Glücksstreben erfüllt und aufhebt. Die profane Pfeilrichtung hingegen kann die vertikale anziehen, das leiseste Nahen des Gottesreiches sein, indem das politische Streben nach dem Glück dessen Kommen vorbereitet.

Für die Beziehung des Messianischen auf das Glück gilt, daß *„die Ordnung des Profanen"*, welche revolutionär das Glück erstrebt, *„nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden kann"*. (II/1, 104) Diese Ordnung, einschließlich des Strebens nach Glück, ist vollständig immanent. Zugleich ist der Wille zum Glück an dieser Immanenz des Profanen bisher immer wieder gescheitert. Das hat Benjamins Freund Bertolt Brecht in diesem Chansontext ausdrückt: *„Ja, renn' nur nach dem Glück, doch renne nicht zu sehr, denn alle rennen nach dem Glück, das Glück rennt hinterher."* Etwas ganz anderes als dieses problematische Glücksstreben ist das Wesen des Reiches Gottes. Aber dennoch gibt es einen tiefen Zusammenhang zwischen dieser gleichsam vertikalen und der horizontalen Dimension des Geschehens: Das *„Profane ist zwar keine Kategorie des Reiches* [Gottes] *aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens."* (II/1, 204) Am Kommen des Gottesreiches auf der Erde ist der Mensch als das andere Subjekt beteiligt. Er erwartet, dass es von Gott her in die Welt kommt. Aber er erwartet es nicht passiv, sondern der Mensch hat an seinem

Kommen einen *„Anteil, den nur die Tat ermessen kann"*, wie Martin Buber formuliert hat (s.u.). Es ist hier, um ein *dictum* von Marx aufzunehmen, *„die Praxis das Kriterium der Wahrheit."* Der Begriff der Praxis wird wirklich in dieser *Kooperation* mit Gott. Denn nur in ihr ist sie verschieden vom bloß instrumentellen Handeln, vom Herrschen, Verfügen und Macht Ausüben, also von den Handlungsstrukturen, die im Unterschied zum Gottesreich die profane Welt bestimmen. Die Praxis, so konkretisieren wir hier, über ihn hinausweisend, Benjamins Auffassung, vermittels derer der Mensch einen Anteil am Kommen des Reiches hat, nimmt in der Kooperation mit Gott eine seiner Güte entsprechende Form an. Diese spezifische Form, durch die im Profanen leise das Gottesreich naht, bezieht sich nicht allein auf dessen positive Elemente, auf neue Formen des Lebens der Menschen miteinander und mit der Natur, sondern auch auf die notwendige *Destruktion der verkehrten Zustände.*

Die kategoriale Differenz zwischen Gott und Welt bleibt im Erlösungsgeschehen bestehen. Sie ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass das Reich Gottes, als das *Andere* der Welt, *in* dieser Welt erscheint und sie verwandelt. Es kommt, wie der Theologe Leonhard Ragaz einmal prägnant formuliert hat, *in* dieser Welt, jedoch nicht *aus* ihr selber. Daher ist es nicht *von* dieser Welt, aber *für* sie.[46]

[46] Damit ist eine unauflösliche Antinomie im theologischen Denken gegeben, oder eine Dialektik, deren Extreme nicht in einer Vermittlung aufzuheben sind: gleichzeitige Nähe und Distanz der Sphäre Gottes gegenüber der Welt. *„Die Antinomie ist (...) ein Grundelement des Reiches Gottes"*, so Ragaz, das heißt, einer Theologie, die Gottes Wirken in der Welt mit diesem Begriff zu deuten versucht.
„Dieses Verhältnis mag logisch als Widerspruch erscheinen und führt ohne Zweifel zu allerlei Spannung, Problematik und Kampf. Aber es ist praktisch Polarität, und zwar eine Polarität, die Leben und Reichtum schafft. [..] *Je stärker und reicher der Einzelne, desto stärker und reicher die Gemeinschaft und umgekehrt."* (Ragaz, in : DIEFENBACHER, 1996, 102). In der politischen Konsequenz des theologischen Gedankens gehören Anarchismus und Kommunismus zusammen, als regulative Ideen. *„Der Anarchismus"* vertritt *„das sittliche Ideal der vollendeten Autonomie."* Dem Anarchismus ebenbürtig ist *„nur noch der Kommunismus als das Ideal der vollkommenen Lebensgemeinschaft im Sinne freier Brüderlichkeit und Solidarität."* Aber: *„Jede unmittelbare Verwirklichung des Anarchismus wie des Kommunismus muss zur Tragödie führen."* (Ragaz schrieb dies, zusammen mit einigen anderen Religiösen Sozialisten und Sozialistinnen 1919, in dem Jahr, in welchem Karl Barth seinen Kommentar zum Brief des Paulus an die Römer veröffentlichte). *„Sie haben"* so Hans-Richard Reuter in seiner Ragaz-Interpretation, *„ihre Wahrheit als ‚Orientierungspunkt',‚regulierendes Prinzip' und ‚Korrektiv.'"*. (95) Als regulative Idee tritt, Ragaz zufolge, die *„Wahrheit vom Reiche Gottes auf Erden* [...] *das eine neue Welt bedeutet* [...] *dem Reiche ‚dieser Welt', mit seinem Gewaltsystem, seinem Egoismus und Machtdrang, seinem Militarismus, Kapitalismus und Imperialismus in entschlossener Feindschaft gegenüber* [...] *das Gottesreich* [...] *ist die vollkommene Demokratie, denn es setzt die vollkommene Gleichheit vor Gott, und es hebt den Geringsten zum Licht empor, aber es erschöpft sich nicht in Politik und kennt keine rechtliche Schablone und Gleichmacherei. Es überbietet mit dem Anarchismus alles staatliche Wesen durch die Freiheit in der Gemeinschaft, die es verlangt und betont die unendliche Autonomie des Einzelnen* [...] *sein Ziel ist"* zugleich *„der Kommunismus der engsten Lebensgemeinschaft,*

Innerhalb der profanen Wirklichkeit kommt das Reich Gottes zur Erscheinung als Neuschöpfung dieses Profanen, als Voraussetzung dafür, dass das Streben nach Glück sich endlich einmal der Verstrickung in die verkehrte Weltordnung entwindet, statt immer wieder an der Profanität, zu scheitern, der es angehört.

Benjamin interpretiert die profane Seite dieses Weges, *„das leiseste Nahen."* Im messianischen Lichte wird sowohl das Profane wie das mitten darin sich dem Profanen entgegensetzende und es verwandelnde Erlösende sichtbar; das erste ist zu kritisieren, das zweite zu bestätigen. Der Grund sowohl wie das letzte Ziel und daher der Sinn der Theokratie – das heißt von Gottes Wirksamkeit und, in diesem Sinne, ‚Herrschaft', in der Welt – ist nicht politisch, sondern innerlich religiös, so schreibt Benjamin im *theologisch-politischen Traktat* und in einem Brief an Scholem (Briefe 1, 234f.) Aber gerade als religiöse müssen dieser Grund und dieses Ziel sich radikal und aktiv gegen alle Politik wenden. Denn Politik kann nie etwas anderes sein als ein Schauspiel der Macht, die ihr Wesen ausmacht: *„das roheste Spiel, das einem auf diesem Planeten geboten wird* [...] *Geschäft von Lakaien"*, wie Benjamin zustimmend einen französischen Autor des 19. Jahrhunderts zitiert. (Briefe 2, 648) Daher ist die Politik grundsätzlich immer der Innerlichkeit religiösen Lebens im Wege – ganz genauso, wie die kapitalistische Ökonomie, deren Warenwelt Benjamin als die hier und jetzt existierende *Hölle* bezeichnet hat.(I/2, 683) Der Glaube verlangt daher eine *„Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat"*.(II/1, 204) Gefordert ist hier nicht eine Politik, die den Nihilismus gleichsam wie ein Instrument anwendet, sondern eine, die als radikal zu Ende gebrachter Nihilismus sich selber als Politik verneint und genau dadurch Wege jenseits von Nihilismus allererst frei legt. Nicht zuerst geht es um Befreiung *durch* Politik, sondern *von* Politik. Diese Überwindung der Politik wird angestrebt *auch* mithilfe einer Politik besonderer Art, einer die sich selbst aufhebt, das heißt die Gewalt abbricht und hinter sich lässt, die – wie vermittelt und geregelt auch immer – das Wesen aller Politik ausmacht. Es handelt sich also um die Idee einer Beendigung aller Politik – ein letztes Mal mit Politik – ein letztes Mal auf einem politischen Weg *besonderer* Art. Benjamin formuliert hier eine

aber nicht auf dem Boden einer mechanischen gewalttätigen Regelung. Es gewährt dem Einzelnen die denkbar größte Bedeutung, indem es die Individualität im Unendlichen verankert, aber es bindet ihn wieder ebenso unendlich an die Gemeinschaft, und zwar so, dass beides nicht einen Widerspruch, sondern eine innige und notwendige Lebenseinheit bedeutet. Es [das Gottesreich] *fasst das Höchste ganz als Verheißung und doch zugleich ganz als Tat. Es ist in all diesen Antinomien doch überall ein Ganzes."* (96)
Man darf bei diesen Formulierungen von Ragaz nicht aus den Augen verlieren, dass er mit ihnen konsequenterweise die regulative Idee bestimmt und nicht das historische Projekt. Aber es ist die Aufgabe der historischen Projekte, in der jeweiligen Geschichtssituation die Ideen so weit wie möglich zu realisieren.

Aufgabe im Geiste des Anarchismus (LÖWY, 1988), ohne sie konkreter darzulegen.[47]

Es zeigt Kraft und Bedeutung der theologischen bestimmten Negation des Politischen, dass der ganz anders als Benjamin, nämlich psychoanalytisch und kulturtheoretisch Theologie treibende Eugen Drewermann eine vergleichbare Position ausdrückt. Mit Bezug auf die Praxis und Lehre des Jesus von Nazareth schreibt er:

> *„Seine Botschaft verändert die Welt, aber nicht mit den Mitteln dessen, was heute Politik heißt, sondern* [...] *in der Befreiung des Menschen vom politischen Prinzip." „Keine Politik heute, gebunden seit mindestens 5000 Jahren an das Monopol des Staates", kann „etwas anderes sein* [...] *als ein Handeln innerhalb der Grenzen von Gruppenegoismus, Machtstreben und Besitzgier." Sie beruht damit „auf den Grundlagen [...], von denen Jesus die Menschen mit seiner Botschaft erlösen mochte."* (DREWERMANN, 1992, 150)

Dem Paradigma der Politik als Ausübung von Macht (oder Herrschaft) hat der anarchistische Theoretiker Gustav Landauer die Anti-Politik der permanenten Revolution entgegengestellt – auch hier, wie letzten Endes bei Benjamin, nicht mit einer materialistischen, sondern mit einer geistigen und jüdischen Begründung, von Landauer in seinem Buch *Aufruf zum Sozialismus* in prophetischem Sprachduktus vorgetragen. Die *„Posaunen des Gottesmannes Moses"* sollen diese Revolution aus dem Geist verkünden:

> „Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das Große und Heilige an der mosaischen Gesellschaftsordnung.- Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern der sich selbst als permanent erklären wird. Die Revolution muss ein Zubehör unserer Gesellschaftsordnung, muss eine Grundregel unserer Verfassung werden." (LANDAUER, 1967, 171)

Landauer entspricht hier der von Benjamin geforderten Aktualisierung der Geschichte, ihrer diskontinuierlichen Befreiungstradition, indem er auf Moses und, wie Hannah Delf bemerkt, auf das jüdische Jobeljahr (des Erlasses aller Schulden) und die griechische *Seisachtheia* zurückgeht, um sie mit der Idee einer anarchistischen Zukunft zu verbinden, die in der Gegenwart beginnt. (HEID/PAUCKER, 123)

[47] Ähnlich hat einmal Maurice Merleau-Ponty, in seiner Interpretation der stalinistischen Schauprozesse der 30er Jahre, formuliert, es sei Aufgabe des Marxismus, nach einer Gewalt zu suchen, die sich selbst überwindet in Richtung auf eine menschliche Zukunft. (1966, 12) Heute wissen wir, dass der Marxismus auch an dieser Aufgabe gescheitert ist – von anderen Ursachen hier einmal abgesehen – großenteils weil er eine solche Gewalt erst gar nicht gesucht, sondern konventionelle, letzten Endes bürgerliche, *Politikformen* – Partei und Staat – übernommen hat.

Das politische Streben nach einer Revolution, die Glück ermöglicht in einer diesem Glück gemäßen Ordnung des Profanen, und das messianische Trachten nach dem Gottesreich bleiben verschieden und daher im Denken unterschieden. Aber gerade vermöge dieser Verschiedenheit treffen sie zusammen. Die konkrete Wirkung der beiden Pfeilrichtungen verbindet sie miteinander auf den Wegen der Befreiung. Zunächst verneinen die theokratische Richtung, wie wir gerade gesehen haben, aber auch das Streben nach Glück auf seinen Wegen, radikal die Politik. Zweitens steht die vertikale Bewegungsrichtung hin zur Erlösung in einem aufhebenden Verhältnis – im Sinne des Hegelschen Begriffes der konkreten Negation – zu dem horizontalen Streben nach Glück. Denn das Streben nach Glück und das Glück selber sind in einem Widerspruch befangen. Von sich aus scheitert es immer wieder, entweder, indem das Glücksstreben sich erst gar nicht erfüllt, seine Ziele verfehlt, wie wir oben mit Brecht sahen, oder, indem es immer und notwendig in der Erfüllung zugleich untergeht. Goethe fasste diesen Sachverhalt in die Sentenz, es sei nichts schwerer zu ertragen als eine Reihe von guten Tagen. Darum weist das Streben nach Glück über seine natürliche Beschaffenheit hinaus. Mit *„Alle Lust will Ewigkeit"*, hat Nietzsche diese innere Tendenz des Glücks, über sich selber hinauszugelangen, bezeichnet. Benjamin formuliert das Streben nach Glück in der Aphorismensammlung *Zentralpark* als den *„Versuch, die beiden antinomischen Prinzipien des Glücks mit einander zu verbinden: nämlich das der Ewigkeit und das des: noch einmal."* (I/2, 682, 683), oder, wie es an anderer Stelle heißt, das der elegischen, nach rückwärts blickenden, und das der hymnischen, auf Vergegenwärtigung eines Zukünftigen sich richtenden Glücksgestalt.

Das höchste menschliche Glück geht also gerade auch dann unter, wenn es sich erfüllt. Im Bereich des Erotischen, um auf ein Beispiel zu verweisen, entspricht diesem Sachverhalt das *dictum*: alle Tiere sind traurig nach dem Geschlechtsverkehr. Das kann auf den Menschen ausgedehnt werden, so weit auch er ein Naturwesen ist. Diese unvermeidliche Trauer kann im inneren mystischen religösen Leben noch einmal aufgehoben werden. Im menschlichen Leben wird dieses aufhebende religiöse Moment konkret in den Haltungen und Handlungen der Liebe, in der sich die Kraftfelder der vertikalen und der horizontalen Pfeilrichtung begegnen. Denn der Begriff der Liebe fällt bekanntlich nicht mit Erotik zusammen, sondern schafft und gestaltet diese als ein sinnliches Medium.

Schließlich hat das Hineinwirken der vertikalen Tendenz zur Erlösung in den Befreiungsprozess, im Interesse des Glücks, eine notwendig negative Seite. Weiter oben wurde dafür schon der Begriff Destruktion gebraucht. Diese bezieht sich nicht allein auf Gesellschaft und Politik, auf die Außenwelt überhaupt, sondern sie hat auch eine innere, seelische Seite. Denn, so Benjamin, die Kraft der Erlösung wirkt, als *„unmittelbare messianische Intensität des Herzens des inneren einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens, hindurch."* (II/1, 204) Wie kann diese befremdliche Formulierung Benjamins begriffen werden?

Versuchen wir eine Interpretation. Der Prozess der notwendigen Transformationen ist schmerzhaft auch für den einzelnen Menschen, und dies ist unvermeidlich. Dieser Schmerz, den die Erfüllung des Glücksstrebens in der Verbindung mit der messianischen Bewegung mit sich bringt, ist ein doppelter. Es ist zuerst der Schmerz der Umkehr zum richtigen Leben, den der vorausgesetzte Verzicht auf die widersprüchlichen, daher zweifelhaften, aber realen Sicherheiten und Befriedigungen des falschen Lebens notwendig verursacht und verlangt. Das revolutionäre Glücksstreben, wenn es von der vertikalen Kraft der Erlösung durchdrungen ist, verneint Herrschaft nicht allein als eine äußere Struktur, sondern auch als die Privilegien und Genüsse, durch die sie sich erträglich für die Beherrschten gemacht hat – die sprichwörtlichen *„Fleischtöpfe Ägyptens"*. (2. Mose 16,3) Schließlich folgt unvermeidlich aus der inneren Umkehr die äußere Bedrohung der Lebensweise, die nach dieser Umkehr nicht mehr mit Herrschaft übereinstimmt. Durch das neue Leben, als Konsequenz der *„messianischen Intensität des Herzens"*, sieht Herrschaft sich, mit Recht, sehr grundlegend infrage gestellt. Sie wird daher ihrerseits zur Bedrohung des Glücksstrebens im messianischen Lichte. Nur zu oft schon hat diese Bedrohung in der bisherigen Geschichte Leid und Schmerz bis in den Tod für die Menschen gebracht, die sich auf den Weg der Umkehr zum richtigen Leben begeben haben. Die Geschichte ist erfüllt von Revolutionen, die an ihren Gegnern, an sich selber oder an beidem zugleich gescheitert sind. Darum ist sie erfüllt vom Leid der Besiegten. Ihrem Klageruf sucht Benjamin gerecht zu werden, indem er sie geistig und politisch in sein Projekt der messianischen Hoffnung mit hinein nimmt. (HAASIS, 1984)

Die theologische, affirmative Aufhebung des Glücks in der Erlösung hat Konsequenzen für das Verstehen der Geschichte der Idee und der Praxis von Revolution. Sie muss sich daran messen lassen, ob sie Glück befördert hat, ob ihre Praxis in sich selber so beschaffen war und ist, dass sie den engagierten Menschen Erfahrungen des Glücks im Hier und Jetzt ermöglicht. Nur diese Fähigkeit, Glückserfahrungen zuzulassen und zu fördern, wird ein revolutionäres Projekt der sozialen Umgestaltung instand setzen, Menschen dazu zu bewegen, sich ihm anzuschließen, es zu ihrer ureigensten Sache zu machen und die unvermeidlichen Schmerzen der Umkehr zu ertragen. und sich gegen die Reaktionen der noch mächtigen, gegebenen Herrschaftsverhältnisse zur Wehr zu setzen.

Benjamin hatte, wie wir sahen, eine ganz bestimmte Vorstellung vom *Verhältnis* des Profanen und des Heiligen. Die Dialektik im Stillstande ist die logische Form des messianischen Geschehens. (Vgl. die Erörterung dieser Dialektik weiter unten) Mit Bezug auf das Verhältnis von Heiligem und Profanem ergeben sich in dieser Dialektik unterschiedliche Konstellationen. Es konstellieren sich in der horizontalen Dimension des Wirklichen die Geschichtsmomente der revolutionären Erfahrung von möglicher Befreiung, in der vertikalen aber die eschatologischen Momente der Erlösung, die im horizontalen Befreiungsgeschehen selbst sich geltend machen. Befreiung in der Richtung des Glücks und Erlösung

treffen im revolutionären Geschehen aufeinander. Die Konstellationen, in denen die vertikale auf die horizontale Bewegung stößt, machen die horizontalen Konstellationen überhaupt erst möglich. Denn es neigt das horizontale Streben nach Glück dazu, sich in die Profanität zu verstricken, ihren negativen Kräften und Verhältnissen zu erliegen. Daher besteht die profane Bedeutung der vertikalen Pfeilrichtung als Kraft der Erlösung darin, die horizontale Pfeilrichtung von dieser Tendenz einer Integration in die verkehrten Zustände ab- und auf das Glück hinzulenken, um so mit sich selber identisch zu bleiben oder diese Identität immer neu zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung sind die horizontalen Konstellationen geschichtliche Augenblicke, in denen der messianische Funke in konfliktive Gefahrensituationen einschlägt und eine Chance der Befreiung sichtbar macht.

Weniger zurückhaltend als Benjamin hatte Franz Rosenzweig die Verschränkung des am Glück orientierten revolutionären und des Erlösung bringenden messianischen Geschehens artikuliert. Michael Löwy schreibt dazu,

> „dass der Autor von *Der Stern der Erlösung* emanzipatorische Revolution und Ankunft des Messias ausdrücklich miteinander verbindet [...] ‚Es ist ja kein Zufall'", so zitiert Löwy Rosenzweig, „‚dass nun zum ersten Mal ernsthaft begonnen wurde, die Forderungen des Gottesreiches zu Zeitforderungen zu machen. Erst seitdem wurden alle jene großen Befreiungswerke unternommen, die, so wenig sie an sich schon das Reich Gottes ausmachen, doch die notwendigen Vorbedingungen seines Kommens sind. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wurden aus Herz-worten zu Schlagworten der Zeit und mit Blut und Tränen, mit Hass und eifervoller Leidenschaft in die träge Welt hineingekämpft in ungeendeten Kämpfen. '" Löwy fährt fort: „Nach Günther Henning bezieht sich jene Passage mit dem Titel ‚Revolution' auf die Revolution von 1917" in Rußland: ‚Rosenzweig [...] hat [...] dieser Revolution die Bedeutung einer Erlösung zuerkannt, die mit der Ankunft des messianischen Königreichs in Verbindung zu sehen ist.'" (LÖWY, 1997, 83)

Freilich ist eine der Absichten der oben vorgetragenen Erörterung des Bedeutungsgehalts der Metapher von der „gegensätzlichen Pfeilrichtung", mit Bezugnahme auf Überlegungen von Eugen Drewermann, die Differenz von Revolution und Erlösung an der Frage der gewaltlosen Mittel festzumachen. In ihnen konkretisiert sich die Koinzidenz der vertikalen und der horizontalen Bewegung, so unsere Interpretation. Sie weicht von der Rosenzweigs ab, der Blut, Tränen und Hass als Ingredienzien revolutionärer Prozesse gelten lässt, die das Kommen des Gottesreiches vorbereiten, ja, mehr noch, schon Erlösungscharakter haben können. Die in der vorliegenden Interpretation vertiefte „Gegensätzlichkeit der Pfeilrichtungen", ermöglicht es, in revolutionären Prozessen das wahrhaft Transzendente vom im Reiche von dieser Welt Verbleibenden zu unterscheiden.

Die Verschränkung der gegensätzlichen Pfeilrichtungen betrifft die *Substanz* sowohl wie des *Subjekt* des messianischen Geschehens. Zum Subjekt schreibt Gerhard Kaiser:

> „Der Mensch ist als Kämpfer [...] Subjekt der Geschichte, aber Objekt der Erlösung, in der Geschichte untergeht [...] Praxis muß stattfinden, ehe das eintreten kann, was jenseits der Praxis ist [...], weil Praxis wohl Voraussetzung, aber nicht Ursache für das Erscheinen des Gottesreiches ist. Es wird von Menschen ermöglicht, aber nicht herbeigeführt." (KAISER, 1975, 46)

Das heißt, diese Erlösung der Welt im Kommen des Gottesreiches wird nicht mit ausschließlich weltlichen Mitteln erreicht, sondern wesentlich fällt sie der profanen Welt zu, ergibt sich, tritt ein, ungerufen, unvorhergesehen, ungeplant, ohne Strategie und Taktik. Und das ist in jedem Augenblick möglich. Freilich ist, damit dies geschieht, alles Menschenmögliche zu tun, ebenfalls in jedem Augenblick, weil sich der Jeweilige immer als der Entscheidende herausstellen kann. Ferner ist dies Tun kein Beliebiges, sondern in seiner besonderen Art ein dem inneren Wesen und damit dem Kommen des Gottesreiches Entsprechendes: es ist die Praxis der Güte.

Die substantielle Verschränkung der horizontalen mit der vertikalen, also der revolutionären mit der eschatologischen Dimension sieht Michael Löwy in *correspondances* (im Baudelairschen Verstande dieses Begriffs)

> „[...] zwischen der profanen revolutionären Utopie und der heiligen messianischen Sphäre, zwischen der Geschichte der Erlösung und der Geschichte des Klassenkampfs: Das verlorene Paradies entspricht der prähistorischen klassenlosen kommunistischen Gesellschaft; der Vertreibung aus dem Garten Eden [...] entsprechen Fortschritt, industrielle Zivilisation, kapitalistische beziehungsweise warenproduzierende Gesellschaft, die moderne Katastrophe und ihr Trümmerhaufen; dem Kommen des Messias entspricht die proletarisch-revolutionäre Stillstellung der Geschichte; dem messianischen Zeitalter; der Wiederherstellung des Paradieses mit seiner adamitischen Sprache entsprechen die neue libertär-kommunistische klassenlose Gesellschaft und ihre universelle Sprache." (LÖWY, 1988)[48]

Der Mensch ist, so möchten wir die Interpretation von Kaiser und die von Löwy korrigieren, *zugleich Subjekt des revolutionären Kampfes wie Objekt-Subjekt der Erlösung*. Die vertikale Pfeilrichtung, die messianische Kraft, die im Wesen Gottes ihren Ur-Sprung hat, *wirkt durch den Menschen hindurch*. Er ist ihr Objekt, insofern er zunächst ein Teil der verkehrten, zu revolutionierenden und zu erlösenden Verhältnisse in der Welt ist. In diesen Verhältnissen ist er noch von den „*Muttermalen der alten Gesellschaft*" bestimmt (MARX in: FETSCHER, 1962, 21), die in den (vor-) geschichtlichen revolutionären Kampf hineinragen. Der Mensch ist aber Subjekt der Erlösung, indem Gott nicht anders als durch ihn hindurch befreiend handelt, indem er als der Mensch handelt, der von Gott mit einer messianischen Kraft begabt worden ist – oder: indem sich das Gespräch, das zwischen Gott und dem Menschen in dessen Seele stattfindet, als zugleich revolutionäre wie erlösende Kraft nach außen kehrt.

[48] Der Inhalt dieses Textes kehrt wieder in Löwy, 1997, S. 170. Die dortige Übersetzung des französischen Originals scheint aber weniger angemessen wie diejenige von Löwy, 1988.

Eine solche authentische Revolution, in der sich die Kraft des Messianischen auswirkt, befreit sich auch von den Muttermalen der alten Gesellschaft. Sie ist nicht das Ende der Geschichte, sondern dasjenige der Vor-Geschichte, in der ein wahres menschliches Leben nur eine schwache Möglichkeit war. Aber sie beendet die Vor-Geschichte, um den *Beginn einer menschlichen Geschichte* zu ermöglichen, in der der Mensch sein wahres Wesen immer neu – in einer gleichsam permanenten Revolution – verwirklicht. Der zentrale Inhalt der *Vor-Geschichte* sind die an sich selber, an ihren Gegnern oder an beidem gescheiterten Revolutionen und die Niederlagen der Besiegten. Der zentrale Inhalt der *Geschichte* hingegen ist die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten in einer freien und gerechten Gesellschaft, versöhnt mit der Natur und im Dialog mit Gott. Dieser Dialog inspiriert immer neu Veränderungen der Personen und ihrer sozialen Beziehungen wie derjenigen zur Natur. Die Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens in seiner wahren, erst noch kommenden Geschichte ist *revolutionär*, weil der Mensch vermöge des Dialoges mit Gott immer neu seine Grenzen transzendiert; sie ist *permanent*, weil dies Transzendieren zwar nahe an Gott heranreicht – indem der Mensch sich in dessen Ebenbild verwandelt – aber niemals mit Gottes innerem Wesen zusammenfällt. Ihm gegenüber verbleibt vielmehr das Sich-Selbst-Transzendieren des Menschen in einer unabschließbaren *schöpferischen Spannung*. Die Art dieses Trtanszendierens ist vor allem durch Spontaneität und Spiel bestimmt, nicht mehr durch Zwang zu Leistung. Sie ist erfüllte Muße. Ihr psychischer Aspekt ist freie Sublimierung. Sie geschieht in den Formen der Schönheit. (MARCUSE, 1957)

Das Verhältnis von Benjamins theologisch-materialistischer Konzeption zum Begriff des Messianismus steht unter zwei Voraussetzungen. Sie behält ein Wahrheitsmoment an der Theologie und der Erfahrung des Glaubens bei: das Messianische. Es soll für die Erneuerung des kritischen Erkennens der Geschichte im Interesse gegenwärtiger Politik fruchtbar gemacht werden. Andererseits setzt Benjamins Anschauung die Wahrheit der Religionskritik voraus und die – für den aktuellen antifaschistischen Kontext seiner Reflexionen höchst bedeutsame – Tatsache, dass das Christentum mehrheitlich nicht dem Nazismus widerstanden hat. Diese zugleich affirmative und kritische Einstellung gegenüber dem (jüdischen) religiösen Glauben und Denken verlangt, beiden Momenten eine Gestalt zu geben, die jede mit der anderen vermittelbar macht. Hinsichtlich des theologischen Momentes realisiert Benjamin diese Notwendigkeit dadurch, dass er das Verhältnis von Messianität und Geschichte oder Erlösung und Glück diskutiert und im Übrigen das Wahrheitsmoment in der religiösen Erfahrung, verschlüsselt als inverse Theologie, in der radikalen Kritik der (Vor-) Geschichte als einer einzigen Katastrophe geltend macht. Andererseits gibt er der Religionskritik eine eigentümliche Zuspitzung, den *Kapitalismus als Religion* (VI, 100–103) begreifend. Vor der Analyse dieses Textes ist jedoch der Begriff des Messianischen und Benjamins Rezeption dieses Begriffes zu zeigen, um den theologischen Kontext der oben dargestellten „doppelten Pfeilrichtung" sichtbar zu machen.

DIE „DOPPELTE PFEILRICHTUNG" – SCHEMATISCHE DARSTELLUNG

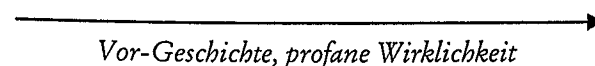
DAS MESSIANISCHE (von Gott her)
vertikale Richtung



messianische Kraft



GESCHICHTE
horizontale Richtung



Vor-Geschichte, profane Wirklichkeit

Glück
authentische Revolution

erneuerte Wirklichkeit im Reich Gottes
Erlösung

Exkurs: *Messianismus, seine Säkularisierung und seine Transformation bei Benjamin*

Adorno zufolge bleibt es letzten Endes unentscheidbar, *wie weit* Benjamin auf *„neuplatonische und antinomisch-messianische Überlieferungen sich stützte"* (ADORNO, 1970d, 15, 16). Aber der unverkennbare Gebrauch von Termini und Begriffen aus der jüdischen Theologie und die eigentümliche Strukturierung zentraler Gedanken in wichtigen Texten Benjamins durch diesen Hintergrund, seine Lektüre von Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* und die Gespräche mit dem Freund Gershom Scholem, vor allem in den gemeinsamen Berner Jahren 1918 und 1919, danach noch der Briefwechsel mit Scholem bis zu Benjamins Tod, verweisen auf dessen Nähe zum Thema des Messianismus.[49] Schließlich läßt sich das messianische Fundament indirekt an Benjamins kritischer Transformation der marxistischen Geschichts- und Politiktheorie ablesen, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird.

[49] Gershom Scholem und Franz Rosenzweig waren aus der Assimilierung und Säkularisierung des Judentums gleichsam ausgetreten und hatten sich über schöpferische theoretische Beiträge zu seiner Erneuerung der jüdischen Glaubens- und Lebensform angeschlossen – Scholem durch die Übersiedelung nach Palästina und die lebenslange Erforschung jüdischer Themen, vor allem der mystischen *Kabbala* und des Messianismus, Rosenzweig durch die Arbeit am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main und durch Publikationen, vor allem des *Stern der Erlösung* und einer neuen deutschen Übertragung der hebräischen Bibel, zusammen mit Martin Buber.

Als Resultat seiner Beschäftigung mit der messianischen Idee hat sich Benjamin eine interessante doppelte Stellung gegenüber dem Zionismus ergeben. Den politischen *Zionismus* lehnte er strikt ab, denn er sah in diesem einen „Nationalismus" am Werke, der der Berufung des Judentums zu einem übernationalen radikalen *„Kulturwillen"* strikt widerspreche. Demgegenüber bekannte er sich zu einem

> „Kultur-Zionismus, der die jüdischen Werte allerorten sieht und für sie arbeitet." „Das Judentum ist mir in keiner Weise Selbstzweck, sondern ein vornehmster Träger und Repräsentant des Geistigen." (BENJAMIN in: WITTE, 1985, 22)[50].

In seiner groß angelegten Untersuchung über die „Wahlverwandtschaft" von jüdischem Messianismus und anarchistischer Utopie als einer geistigen Gestalt, die zwischen 1917 und 1940 von einer großen Gruppe jüdischer Intellektueller im zentraleuropäischen, deutschsprachigen Kulturraum hervorgebracht worden ist[51], entfaltet Michael Löwy seine These, dass in der theologischen Philosophie Walter Benjamins Aspekte von

> „historischem Materialismus und Theologie, Assimilation und Zionismus, konservativer Romantik und Nihilismus, mystischem Messianismus und weltlicher Utopie" sich verschränkten und dass er vor allem zu den Denkern gehöre, „bei denen die Wahlverwandtschaft von jüdischem Messianismus und libertärer Utopie zu wirklicher Verschmelzung" gediehen sei. (LÖWY, 1997, S. 131)

Löwy zeigt in seiner Arbeit, dass es eine sehr spezifische Variante des jüdischen Messianismus gewesen ist, die jene geistige Gestalt charakterisiert. Es ist weder der Messianismus der mittelalterlichen Rabbiner oder der rationalen Theologie des Moses Maimonides, oder des weitgehend assimilierten Judentums nach Aufklärung und Französischer Revolution, wie ihm die neukantianische Philosophie Hermann Cohens eine Stimme gegeben hat in seiner *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1988) und wie er das Bewusstsein der Juden Westeuropas bestimmt hat. Es ist aber auch keine unmittelbare Übertragung des Messianischen im Judentum Osteuropas, wie es, auf den ersten Blick, in den Schriften Martin Bubers der Fall zu sein scheint. Sie sind vom anarchistischen Geist der Freiheit durchtränkt; das ist der Unterschied. Aber sie sind religiös-messianisch. Das trennt sie andererseits von den atheistischen, für Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus engagierten Juden Osteuropas.[52]

Gegenüber alldem handelt es sich um eine Rückbesinnung auf die Überlieferungen der religiösen Tradition des Judentums, deren *„Messianismus* [...] *wie ein Brennspiegel das gesamte Sturm-und-Drang-Potential des Judentums in sich"* konzentriert. (51). Sie ist, Löwy zufolge, durch folgende Charakteristika bestimmt:

- Einen *„romantischen Antikapitalismus"* (41), der das geistige Klima eines großen Teils der deutschsprachigen Intelligenz zum Ende des 19. und zum Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmt. Sein Ideenkomplex beinhaltet die Rezeption der romantischen Reaktion auf die Französische Revolution in den Schriften von Novalis, Hölderlin, Schelling, Schlegel, Jakob Böhme (dem Marx die qualitativen Aspekte seines Naturbegriffs verdankt) und ihrer neuromantischen Aktualisierung bei Franz von Baader und Franz Joseph Molitor, die sich auf die jüdische Mystik der Kabbala beziehen, sowie im Kreis um Stefan George. Dieser romantische Antikapitaliskmus hat auf die junge jüdische *Inteligentsia* im deutschsprachigen Kulturraum einen großen Einfluss ausgeübt. Sie war mit dem Scheitern der Assimilation angesichts des zum Ende des 19. Jahrhunderts neu auflebenden Antisemitismus, der Leere ihres gutbürgerlichen Ursprungsmilieus, der antisemitischen Erschwerung einer akademischen Karriere und schließlich auch der Problematik des politischen nationalistischen Zionismus konfrontiert. Aus alldem suchte sie einen Ausweg und eine Konstitution von geistiger Identität durch Erneuerung der jüdischen religiösen Tradition. Die Romantik und ihre neuromantische Aktualisierung wurden aber von dieser *Inteligentsia*, Löwy zufolge, in eine *revolutionäre Romantik* transformiert, *„zu der Hölderlin, Fourier, William Morris und Gustav Landauer gehören."* (LÖWY, 1997, 36)[53]
  Eine Rezeption anarchistischer und anarcho-syndikalistischer Ideen von Georges Sorel, Elisée Reclus, Lev Tolstoi, sowie eine libertäre Interpretation der Theorie von Marx.
- Der Koinzidenzpunkt von Romantik und Anarchismus in diesem messianisch-libertären Denken ist die Ablehnung des Kapitalismus und des Staates wegen ihres Widerspruchs gegen persönliche Freiheit, gegen seelischen und geistigen Reichtum der Person und gegen freie Vergemeinschaftung, die Zurückweisung der bürgerlichen Philosophie und des Marxismus wegen ihrer Bindung an die verkehrte Welt durch den Gedanken des Fortschritts als gradueller Verbesserung, statt eines notwendigen radikalen Bruchs mit der modernen Welt, und schließlich vor allem die Entschlossenheit, wie der frühe Benjamin schreibt, eine neue Welt auf den *„romantische*[n] *Wille*[n] *zur Schönheit,* [den] *romantische*[n] *Wille*[n] *zur Wahrheit* [und den] *romantische*[n] *Wille*[n] *zur Tat"* (II/1, 46) zu begründen, als Wesenelementen einer *„beständigen geistigen Revolution"* (82), aus der die materielle – ökonomische, politische etc. – hervorgehen soll.
- Eine Utopie, die den doppelten historischen Rückstieg auf vorkapitalistische Lebensweisen und auf die matriarchalische Urgeschichte mit dem Vorgriff auf eine, auch mo-

---

50 Eine Stellung zum Judentum, die derjenigen Benjamins entspricht – als geistiges Fundament einer Erneuerung der Menschheit – hat der anarchistische Theoretiker Gustav Landauer eingenommen. In seinem Aufsatz: *Sind das Ketzergedanken?* begreift Landauer die jüdische Nation als *„geworden-werdendes Judentum"*. Ihr Begriff ist historisch, kulturell und menschheitsbezogen, statt nationalistisch, auschliessend und bodengebunden. Aufgrund von jahrhausendealtem Leiden kann für Juden *„Tradition nichts anderes* [sein] *als die Revolution und Regeneration der Menschheit."* Das Judentum hat ein verpflichtendes *„Amt an der Menschheit"*, einen Beruf, den es *„an der Menschheit und in der Menschheit zu erfüllen hat"*. Er besteht darin, den Frieden einer *„Nachbargenossenschaft"* zu begründen in *„Frieden und Eintracht in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt"* (LANDAUER, 1921, 123).

51 Löwy behandelt neben Benjamin noch Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Georg Lukács und Erich Fromm.

52 Isaak Deutscher, russischer jüdischer Trotzkist, hat, aufgrund seiner leidvollen Erfahrung der Unfreiheit im russischen Stedl, diesen Unterschied nicht sehen können: *„Durch die ganze dicke Lack- und Goldschicht von Romantikern wie Martin Buber hindurch sahen und rochen wir den Obskurantismus unserer archaischen Religion und eine Lebensweise, die sich seit dem Mittelalter nicht verändert hatte."* (zitiert nach Löwy, 1997, 64).

dernen Bedingungen wie der Technik entsprechende, nach-staatliche und nachkapitalistische Gesellschaft verbindet.

Zusammenfassend charakterisiert Löwy die geistig-politische Gestalt dieser deutsch-jüdischen Inteligentsia folgendermaßen:

> Ein „komplexe[s] Netz von Verbindungslinien zwischen romantischem Antikapitalismus, Renaissance der jüdischen Religion, Messianismus, anti-bürgerlicher und anti-etatistischer kultureller Revolte [und] revolutionärer Utopie." (LÖWY, 1997, 56. LÖWY/SAYRE, 1995)[54]

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wenden wir uns nun dem Begriff des jüdischen Messianismus zu, charakterisiert vor allem gemäß den Forschungen von Gershom Scholem. Sein Verständnis hat Löwy zufolge fünf essenzielle Merkmale: 1. Dialektik zwischen einer restaurativen und einer utopischen Kraft; 2. Erlösung als Geschehen im historischen, öffentlichen, politischen Raum (nicht als pure Innerlichkeit); 3. statt gradueller Verbesserungen, Fortschritte in der geschichtlichen Zeit, deren Beendigung durch Erschaffung einer völlig neuen Welt; 4. Vernichtung der weltlichen Mächte; 5. nach der Vernichtung des Bösen, die Aufhebung sämtlicher Einschränkungen und Verbote, die Etablierung einer schrankenlosen Freiheit. (LÖWY, 1997, 26–33)

Die Darstellung beginnt mit dem apokalyptischem Aspekt.

Apokalypse.

Apokalypse, die Lehre vom bevorstehenden Ende der gegebenen Weltordnung, ist ein wesentliches Merkmal des jüdischen Messianismus. Sie legt den Nachdruck auf das Nahesein des Endes der bisherigen Geschichte und auf die darauf folgenden Erfüllung der Utopie. Die Apokalypse bedeutet den Bruch mit der gegebenen Welt, ihren Zusammenbruch, ihr und das Eingreifen der Transzendenz.

Die alten Propheten in der Tora, der jüdischen Bibel, sind Vorläufer der Apokalyptik. Sie ist bei jenen vorgebildet in Visionen über den gesamten Geschichtsverlauf und über eine *„bessere Menschheit am Ende der Tage"* sowie über eine in sich und mit den Menschen versöhnte Natur (SCHOLEM, 1970, 126). Die Propheten konzipieren ihre Visionen noch überwiegend nationalstaatlich und restaurativ als *„Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids, [...] künftige Glorie eines zu* Gott zurückgekehrten Israel" Lehre „von dem ewigen Frieden und der Hinwendung aller Völker zu dem einen Gotte Israels." (128)

Die entfaltete spätere Apokalyptik erweitert hingegen die nationale Antithese zwischen Israel und den Heiden zur kosmischen zwischen dem, zum katastrophenförmigen Untergang verurteilten, gegenwärtigen und dem zeitlich darauf folgenden erlösten neuen *Weltzustand und Weltalter*, zwischen dem alten und dem neuen *Äon*. Die weiteren apokalyptischen Bestimmungen beziehen sich auf den Gegensatz beider Äonen: auf Destruktion und Katastrophe im alten Äon, die als der konkrete Weg der Erlösung vom alten Schlechten gedacht werden; auf die Dehnung des Endes zu einer *messianischen Zeit* des Unterganges und Überganges; auf das Kommen des Messias; auf das Verhältnis zwischen

---

[54] Es ist an dieser Stelle interessant, daran zu erinnern, dass auch im Denken eines Teils der lateinamerikanischen Intelligenz Aufklärung, kritisch-revolutionärer Impetus und Romantik keine Gegensätze darstellen, sondern miteinander verbunden werden. Siehe Ernesto Sábato, Einige Reflexionen zur dialektischen Wechselbeziehung zwischen der Kultur Europas und Lateinamerikas. (MEYER-CLASON, 1987, 212–226)

Mensch und Gott in diesem Erlösungsgeschehen; schließlich auf den neuen Äon selber, auf den Zustand der Erlösung nach dem Ende der bisherigen Geschichte.

Wesentlich für die messianische Idee im Judentum, auch im Hinblick auf die Differenz gegenüber christlichen Vorstellungen, ist die antithetische, vermittlungslose, abrupte zeitliche Abfolge des alten und des neuen Äons, die durch das katastrophale Ende der Welt gekennzeichnet ist. Die Erlösung, die der Messianismus glaubt, hat also hinsichtlich ihrer Substanz und ihres Subjektes Doppelcharakter. Einerseits ist sie negativ das katastrophische Ende des alten Äon in der messianischen Zeit und der bloß kämpfende und untergehende Messias ben Josef. Andererseits ist sie die vollkommene, auch wieder hergestellte, Welt im neuen Äon, und der Messias ben David ist das Subjekt ihrer Ankunft (SCHOLEM, 143).

Erlösung als Einbruch der Transzendenz in die Welt.

Der Weg der Erlösung ist zunächst das Ende des alten Äons, abrupt oder als Prozess in der *„messianischen Zeit"*. Sie beginnt mit Katastrophen. Deren erlösende Bedeutung liegt darin, dass sie die *„Geburtswehen des Messias"* sind,

> „ein Einbruch der Transzendenz in die Geschichte, [...] in dem die Geschichte selbst zugrunde geht, in diesem Untergang sich freilich wandelnd [Hervorhebung von mir, ht.], weil von einem Licht betroffen, das von ganz woanders her in sie strahlt". „die Erlösung" ist „gar nicht in irgend einem kausalen Sinne eine Folge der vorangegangenen Historie [...] gerade die Übergangslosigkeit zwischen der Historie und der Erlösung" wird „bei den Propheten und Apokalyptikern stets betont [...] Die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt in der Geschichte zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen, wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung [...] in seiner Säkularisierung im Fortschrittsglauben. [...] wenn es etwas gibt, was die Historie im Sinne dieser Seher verdient, so kann es nur ihr Untergang sein." (133)

Die „Katastrophalität" des Erlösungsweges als Ende der Geschichte und ihres Fortschrittes, *„äußert sich in allem, in Weltkriegen und Revolutionen, in Epidemien, Hungersnot und Wirtschaftskatastrophen." (136) Denn nur „vom Moment der tiefsten Katastrophe an gibt es die Chance der Erlösung."* (135) Der destruktiven Seite der Erlösung entspricht eine besondere Erlöserperson.

> „Der Messias ben Josef ist der sterbende, in der Katastrophe untergehende Messias. In ihm sammeln sich die Züge des Katastrophalen. Er kämpft und verliert [...] Er ist ein Erlöser, der nichts erlöst, in dem nur der letzte Kampf mit den Mächten der Welt sich kristallisiert. [...] Auf den Messias ben David" hingegen „sammelt sich [...] das ganze utopische Interesse. Er ist derjenige, in dem schon das Neue endgültig heraufkommt, der den Antichrist endgültig besiegt und stellt eben darin die rein positive Seite dieses Komplexes dar." (143)

Die Idee der übergangslosen, unvermittelten Abfolge des alten und des neuen Äons steht in einem gewissen Gegensatz zu den Ideen der messianischen Zeit und der Doppelgestalt des Messias. In diesem Problem innerhalb der jüdischen Konzeption des Messianischen mag sich die Erfahrung niedergeschlagen haben, dass Katastrophen keineswegs die apoka-

lyptischen Vorzeichen einer messianischen Erfüllung sein müssen und Kämpfe um die Verwirklichung der Utopie auch verloren gehen können. Eine theoretische Konsequenz aus dieser Erfahrung wäre es, den Katastrophen der (Vor-) Geschichte im alten Äon nicht als Teil eines göttlichen Willens und Heilsplanes einen Sinn zu geben, den sie, als pure Destruktion, nicht haben können. Sie zeigen nur die abstrakte Notwendigkeit, nicht jedoch die reale Möglichkeit der Erlösung an. Sie muss als verschieden vom destruktiven Charakter der Apokalypse, in Spuren der Liebe mitten in der alten Welt entdeckt und gelebt werden. Das ist die Praxis und der zentrale Gedanke in der ur-christlichen Version des Messianismus, auf die weiter unten einzugehen ist.

Die Utopie der Erlösung.

Die Utopie der Erlösung ist, worauf *Stéphane Mosès* in seiner Studie über Scholem aufmerksam macht, ganz wesentlich eine Antwort auf das Scheitern rein immanenter, geschichtlich-politischer Hoffnungen. Sie möchte sich nicht mehr von Bedingungen abhängig machen, die sie nach aller geschichtlichen Erfahrung zum Scheitern verurteilen – sei es dadurch, dass diese Bedingungen nie oder nicht hinreichend eintreten, sei es, dass sie die Utopie zerstören, indem sie sie den Gesetzen des Weltlaufes – der technischen, ökonomischen und politischen Entwicklung – unterwerfen, statt diese aufzuheben. Gershom Scholem zufolge gehören die messianische Idee und die geschichtliche Schwäche des Volkes, das sie hat, die bisherige Unmöglichkeit, sie zu verwirklichen, zusammen:

> „Die Größe der messianischen Idee entspricht der unendlichen Schwäche der jüdischen Geschichte, die im Exil zum Einsatz auf der geschichtlichen Ebene nicht bereit war. [...] In der Hoffnung leben ist etwas Großes, aber es ist auch etwas tief Unwirkliches. [...] So hat die messianische Idee im Judentum das Leben im Aufschub erzwungen, in dem nichts in endgültiger Weise getan und vollzogen werden kann." (166, 167)

Die messianische Hoffnung antwortet auf das Scheitern radikaler als weltliche Utopien. Aber, so Mosès, es ist ihr Problem, dass sie mit weltlichen Mitteln nicht verwirklicht werden kann. Sie zeichnet sich daher aus durch eine dreifache Aporie, nämlich:

> „die Aporie der absoluten Utopie, die Aporie der radikalen Revolution und die Aporie der inneren Vollkommenheit." (MOSÈS, 1992, 169)

Wir beschränken uns hier auf das Problem der Utopie.

Die Aporie der absoluten Utopie, so Stéphane Mosès über die Konzeption des Begriffes der Erlösung im Werke von Gershom Scholem, ist

> „[...] schon im Schöpfungsgedanken verwurzelt. Denn dieser geht gleichzeitig von der Einsetzung eines Gegebenen, einer Ordnung, eines Unveränderlichen aus und von der stets neuen Entstehung eines Niedagewesenen, eines Unvorhersehbaren." Die gleichzeitige „Abgeschlossenheit und Weiterführung der Schöpfung – diese beiden Aspekte bestimmen von Anfang an die jüdische Vorstellung von der historischen Zeit [...] Zwei Modelle von Messianismus" gehen aus diesem Gedanken über die Schöpfung hervor. „Zum einen das archäologische Modell: die Welt ist der Ausdruck eines göttlichen Plans, und dieser liegt von Anbeginn der Dinge in der geheimen Struktur des Seins. Die Harmonie dieses Plans ist durch eine Urkatastrophe zerstört worden" und diese kann sich in dieser oder jener Form im Laufe der Geschichte wiederholen. „Die Aufgabe des Menschen besteht demnach darin, das Zerbrochene zu heilen [...] Demgegenüber steht das eschatologische Modell: die Wahrheit ist im Werden, sie entsteht Tag für Tag durch die Erfindung des Neuen." Jedoch ist „die Wiederherstellung aller Dinge [...] ebenso unmöglich wie das schließliche Eintreten" oder der Einbruch „einer von Grund auf neuen Ordnung. Auf der einen Seite sorgt nämlich die unentrinnbare Wirklichkeit von Zeit und Veränderung dafür, daß das Ende nicht mit dem Anfang identisch wird; aber auf der anderen Seite beschränkt die Existenz eines unverrückbar Gegebenen zu Beginn der Geschichte die Willkür der Neuerung doch erheblich." (171, 172)

Die Frage, die diese, wie es auf den ersten Blick scheint, unauflösbare Aporie aufwirft, ist die nach der Möglichkeit einer dialektischen Vermittlung. Des „archaeologischen" und des eschatologischen Gedankens. Theologie verweist auf die allgemeine Möglichkeit solcher Vermittlung des Entgegengesetzten. Denn nichts, was in Gott und in seinem Verhältnis zur Welt seinen Ursprung hat, ist unvermittelbar. Eine der einfachsten Definitionen Gottes lautet: Er *„ist Liebe."* (1. Joh 4,13) Die Fähigkeit zur Versöhnung des Entgegengesetzten gehört solcher Liebe an. Im *theologisch-politischen Fragment* hat Benjamin, wie wir schon sahen, diese Vermittlung zu denken versucht als das „leiseste Nahen" des Gottesreiches in profanen Bestrebungen, die an der Idee des Glücks orientiert sind. Dieser Gedanke ist noch näher auszuführen

Das Problem der Aporie in der Idee der Erlösung stellt sich dann, wenn man den Gesetzen der weltlichen Geschichte einen ganz entscheidenden Einfluss auf die Möglichkeit der Utopie zubilligt, wie das in der bürgerlichen und in der marxistischen Geschichtsphilosophie der Fall ist. Entwickeln sich jedoch die Chancen der Erlösung – wenn auch notwendig in der profanen Wirklichkeit, so doch als Momente der Freiheit *gegenüber* „Geschichtsgesetzen" – als die sprengende Überwindung des Profanen, so ist die Aufhebung der benannten Aporien in einer Dialektik denkbar. Sie würde das Alte und das Gegebene auflösen und zerstören – beziehungsweise solche Prozesse sich zunutze machen – und andererseits Teile der so entstehenden Trümmerlandschaft als ein Geschenk der Vergangenheit an die neue Welt aufnehmen.

Es macht einen wichtigen Unterschied aus, ob die geschichtliche Entwicklung bis zu einem gewissen Reifegrad als eine Vorbedingung für die Realisierung der Utopie der Erlösung gilt oder ob diese ganz unabhängig vom Geschichtsprozess jeweils hätte Wirklichkeit werden können, nun aber, nachdem dieser Prozess abgelaufen ist, seine Ergebnisse sowohl verneint wie sie sich zunutze macht. Der Sinn und das Ziel liegen dann nicht im Verlaufe, den die Geschichte von sich aus nimmt, sondern in der messianischen Sphäre, die als der Stern der Erlösung in sie hineinscheint und die Geschichte sowohl beendet wie verwandelt, sie dadurch auf eine neue Weise überhaupt erst beginnen lässt.

Die Überwindung der absoluten Aporie der Utopie ist möglich, wenn sowohl im Gewesenen wie im Kommenden ein Unterschied gemacht wird. Das will sagen: Nicht alles *Alte* ist wertvoll, und es kann und soll daher auch nicht in einer Gegenwart erneuert zu werden. Ein ‚Teil' von ihm bleibt Vergangenheit und überwunden. Ihm stehen das Gegenwärtige und das noch zu vergegenwärtigende Kommende (als Praxis der Zukunft in der Gegenwart) schroff gegenüber, weil es, als zu Überwindendes oder schon Überwundenes, keinen Anspruch erheben kann, in irgendeiner Weise in das Neue einzugehen. Dies Privileg gebührt dem Ungewordenen und Unabgegoltenen in der Vergangenheit, das unverzichtbaren Wert hat und mit dem wahren Neuen in einen Dialog eintritt. Es darf daher

nicht verloren gehen im Ganzen des Gewesenen. Es muss vielmehr für die Gegenwart gerettet werden.

Ein analoger Gedanke kann hinsichtlich des *Neuen* ausgesprochen werden. Es gibt „Neues“, das nur eine Variation des verkehrten Alten und daher mit ihm zu überwinden ist. Es gibt aber auch das authentisch Neue, das wahre Leben, dessen Zukunft in der Gegenwart beginnt. Es ist eine Kraft, die zur Überwindung des verkehrten Alten beiträgt und das Wertvolle im Vergangenen in das Werden einer gegenwärtig-zukünftigen Welt hineinzieht. So trägt das erinnerte und gerettete Wertvolle dazu bei, den falschen Schein des Neuen in der Gegenwart zu überwinden.

Die Aporie wird also sowohl bestätigt wie überwunden, Wenn im Vergangenen, im Gegenwärtigen und im Zukünftigen noch einmal unterschieden wird: Das *Wahre* in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft treten in einen Dialog ein. Verbündet miteinander, können sie dem Vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Falschen (das so verhindert wird) Paroli bieten. Die Aporie bleibt: Das schon Wahre in der Vergangenheit widerspricht dem Falschen in der Gegenwart. Und umgekehrt. Die Aporie wird aber letzten Endes aufgelöst, indem das Wahre in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Kräfte entwickelt, das gewesene und das gegenwärtige Unwahre zu überwinden.

Auf die Möglichkeit der Vermittlung zwischen einem „archäologischen“ und einem „eschatologischen“ Messianismus verweist nun die Entwicklung des rabbinischen Judentums, *nach* der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 76 n.Chr. bis zum Ende des europäischen Mittelalters. Gershom Scholem zufolge zeigt das rabbinische Judentum *konservative, restaurative und utopische* Züge nebeneinander. Die messianische Idee hat sich vor allem zwischen Restauration und Utopie entfaltet in unterschiedlichen Vermittlungen dieser beiden Momente. Nie ist das restaurative oder das utopische Moment rein ausgeprägt, ebenso wenig ist ihre Mischung ausgewogen. Die Idee des Messianischen zeigt sich vielmehr unterschiedlich so, dass einmal überwiegend das nie Dagewesene, ein anderes Mal die Wiederherstellung eines früheren Zustandes erhofft wird. Jedes der beiden Momente ist in sich mit dem anderen vermittelt.

> „Das Restaurative hat utopische Momente, und in der Utopie werden restaurative Momente wirksam.“ (SCHOLEM, 124). „Das ganz Neue hat Elemente des ganz Alten, aber dieses ganz Alte ist [...] ein vom Traum Verklärtes und Verwandeltes, auf das der Strahl der Utopie gefallen ist.“ (125)

Die messianische Utopie aktualisiert das Vergangene. Es ist ein den Nöten und Chancen des jeweiligen Heute entspringendes Bild, in dem die Erinnerung an das Vergangene in einer transformierten Gestalt erscheint. Daher liegt innerhalb des Messianischen der Schwerpunkt bei der Utopie, deren Strahl auch das Alte verwandelt und so aktualisiert.

Die Verwandtschaft dieser Auffassung mit Benjamins Konzept des Ur-Sprungs ist auffällig. Denn dieser Ur-Sprung wird aus dem Laufe der Geschichte herausgelöst und dadurch der jeweiligen Gegenwart angemessen. (Vgl. die Erörterung des Begriffes Ur-Sprung weiter unten) Die Utopie ist im Judentum der Ort, wo Messianisches in die Geschichte einfällt, indem die Möglichkeit der Erlösung sichtbar wird..

Die apokalyptische jüdische Vorstellung enthält eine Paradoxie. Denn gerade durch die vollendete Negativität hindurch, durch die Katastrophen der messianischen Zeit, soll das demgegenüber ganz andere, die vollkommene Welt, vorbereitet werden. Gerade darum aber ist die Vision von der kommenden erlösten Welt reich und umfassend.

> Es „bemächtigt sich diese Utopie aller rückwärts gewandten restaurativen Hoffnungen [...] von der Wiederherstellung des davidischen Reiches [...] bis zur Wiederherstellung des paradiesischen Standes [...] Aber (...) der Stand der Welt, in dem die Erde voll von der Erkenntnis Gottes sein wird, wie Wasser die Erde bedecken (Jes. 11, 19), wiederholt nicht etwas einmal Dagewesenes, sondern holt etwas Neues herauf.“

Denn auch in der restaurativen Richtung, die für Scholem exemplarisch durch die Idee des *Tikkun* in der kabbalistischen, mystischen Spekulation des Isaac von Luria repräsentiert wird (SCHOLEM, 1957, 33), ist die wiederherzustellende Harmonie ursprünglich nur als *„göttliche Schöpfungsidee“* gegeben.

> „Schon auf den ersten Stufen“ ihrer „Verwirklichung“ stieß jedoch diese Idee „auf jene Störung und Hemmung des Weltprozesses [...], die als ‚Bruch der Gefäße‘ am Anfang des lurianischen Mythos steht. In Wirklichkeit realisiert daher die Endzeit einen höheren, reicheren und erfüllteren Stand als die Urzeit.“ (SCHOLEM, 1970, 137)

Die Inhalte der Utopie von der messianisch geschaffenen neuen Welt beziehen sich im wesentlichen auf den

> „Entwurf einer erneuerten Menschheit und des erneuerten Reiches Davids oder des Davidssohnes(...) und auf einen erneuerten Stand der Natur, ja des Kosmos überhaupt.“ (137)[55]

Eigentümlich ist das Nebeneinander sehr konkreter apokalyptischer Bilder des Negativen, des bevorstehenden Endes der bisherigen Geschichte, und andererseits einer sehr viel ärmeren Vorstellungskomplexes, die erlöste, erneuerte Welt betreffend. Das mag eine Grundschwierigkeit allen kritischen und utopischen Denkens anzeigen: ein wahrhaft Neues zu denken, ohne darin das alte Schlechte zu wiederholen.

Innerhalb des Judentums selber ist die messianische Idee nicht ohne *Widerspruch* geblieben gegenüber der Katastrophentheorie, die sie wesentlich charakterisiert. Aus dem konservativen Motiv der Abwehr des Zerstörerischen in der Apokalypse hat sich in der rationalen Theologie des Judentums als einer Art *Vernunft-Religion bei Maimonides* – dem jüdische Theologen im arabischen Spanien am Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert – und anderen eine Betonung des *innerlichen* Lebens im Status der Erlösung ergeben, eine Auffassung die mit der *herrschenden* Variante der christlichen Religion verwandt ist.

> „In der messianischen Zeit(...) [wird] die kontemplative Erkenntnis Gottes das vornehmste Anliegen aller Welt sein.“ (153), so Scholems Charakteristik der Anschauung von Maimonides. „Die messianische Zeit bringt negativ die Freiheit von der gegenwärtigen Knechtschaft Israels und als positiven Inhalt die Freiheit für die Erkenntnis Gottes. Dazu aber muss

55 Wie in anderen Punkten auch, so steht hier die Anschauung des jüdischen Glaubens in einem grundlegenden Gegensatz zur neuen Religiosität am Ende der Moderne. Nicht wirken kosmische Energien wohltätig auf den Menschen ein, wie die neue Esoterik behauptet, sondern es bedarf, dem jüdischen Denken zufolge, der Kosmos im Ganzen, so, wie der Mensch, einer Erlösung, die von einem Gotte ausgeht, der nicht mit der Natur oder dem Kosmos zusammenfällt, sondern ihnen als verschieden gegenübertritt: Verschiedenheit von Schöpfer und Schöpfung, die auch das Schöpferische des Menschen kennzeichnet.

> weder das Gesetz der sittlichen Ordnung fallen, die Offenbarung der Tora, noch das Gesetz der natürlichen Ordnung. Weder Schöpfung noch Offenbarung unterliegen irgendeiner Veränderung." (159)

Der Position des Maimonides verwandt ist die neuzeitliche von Hermann Cohen, dem Religionsphilosophen und Neukantianer in Marburg in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der jüdische Monotheismus begründet ihm zufolge eine Ethik, deren Befolgung sich als vernünftig herausgestellt hat, da sie den Menschen und der Welt zum Guten ausschlägt. In dieser Version wird das Messianische Geschehen identisch mit dem Kennen und Befolgen der religiösen Ethik, während es im apokalyptischen und historischen Messianismus Katastrophe und neue, erlöste Welt bedeutet hat. Das Messianische wird ethisiert und verinnerlicht, ist nicht mehr einbezogen in ein Kampfgeschehen in der geschichtlich-politischen Welt.

„Das Göttliche in uns ist das Messianische", so erläutert Schalom Ben-Chorin diese Position. *„Wo die monotheistische Erkenntnis* [von dem einen Gott, der die Gerechtigkeit und die Versöhnung ist] *in die Tat umgesetzt wird, wird sie messianische Tat."* (BEN-CHORIN, 1979, 289) In einer modernen, entmythologisierten Form tritt an die Stelle *„des personhaften Messias" „das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe, des Friedens und der Gotteserkenntnis, der Harmonie des menschlichen Herzens mit dem Willen Gottes."* (293)

Menschliche Teilhabe am Wege der Erlösung

Hinsichtlich der Frage,

> „ob man ‚auf das Ende hindrängen' [...] es durch eigene Aktivität herbeiführen dürfe [...] zeigt sich eine tiefe Zwiespältigkeit der Haltung zum Messianismus". Einerseits ist „in den biblischen Texten [...] die messianische Idee [...] nirgends von menschlicher Aktivität abhängig gemacht [...] Es ist wirklich alles hier auf Gott gestellt, und dies verleiht dem Gegensatz von jetzt und dereinst gerade seine besondere Note."

Alles auf Gott zu stellen als Subjekt

> „entspringt jener Vorstellung von der wesentlichen Beziehungslosigkeit zwischen der menschlichen Geschichte und der Erlösung." Andererseits bricht „immer wieder [...] in den messianischen Aktionen einzelner oder ganzer Bewegungen die revolutionäre Meinung durch, dass diese Haltung verdient, überrannt zu werden [...] es ist kein Wunder [...] dass [...] das historische Gedächtnis [...] die Erinnerung an die messianischen Wagnisse des Bar Kochba oder des Sabbatai Zwi aufbewahrt hat." (SCHOLEM, 1970, 139)

Der jüdische Messianismus enthält auch ein Problembewusstsein von der inneren Widersprüchlichkeit dieses *chiliastischen* Aspekts, ohne dafür eine Lösung anzugeben:

> „Die Legende von dem großen Magier und Kabbalisten, der Sammael, den Teufel fesselt und damit die Erlösung bringen könnte, wenn er ihm dabei nicht selber verfallen wäre, ist eine großartige Allegorie auf alle solche ‚Bedrängung' des Endes." (140)

Es macht hier der Versuch, den Teufel zu fesseln in der Revolution selber teuflisch. Die gleiche Bedeutung enthält das Jesus-Wort vom vergeblichen Austreiben des Teufels *„durch Beelzebub, der Teufel Obersten"* (Mt 12, 27).

Für Franz Rosenzweig, dessen jüdisches Denken neben dem von Scholem Benjamin beeinflusst haben dürfte, ist die aktive Rolle des Menschen hinsichtlich der Erlösung grundlegend. So sagt Emmanuel Lévinas über Rosenzweigs Konzeption:

> „Die Verbindung, die Gott mit der Welt verknüpft, [...] ist *Schöpfung*. [...] Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist [...] *Offenbarung*. Zwischen Mensch und Welt (doch schon insofern, als der Mensch selber sich durch die Offenbarung und die Welt sich durch die Schöpfung bestimmt) ist die Beziehung die der *Erlösung*." (LÉVINAS, 1987, 45 – Hervorh. von mir, ht.)).

Die Klammer ist entscheidend. Der Mensch verhält sich erlösend zur Welt, sofern in ihr und in ihm Gott schon zur Wirkung gelangt ist, weiter wirkt und die Erlösung vollendet.

Politischer, chiliastischer Messianismus im Christentum stellt die aktivistische Seite des im Ganzen eher passiven jüdischen Messianismus in das Zentrum. Diese Zentralstellung ist Scholem zufolge begründet durch eine andere Besonderheit des Christentums, nämlich durch die Überzeugung *„von dem schon eingetretenen Anbruch der Erlösung."* Er *„verleiht diesem Aktivismus einen besonderen Ernst und eine besondere Vehemenz und damit seine weltgeschichtliche Bedeutung."* (SCHOLEM, 142)[56]

Es ist zwar nicht ganz unmittelbar der Mensch, sondern der Sohn Gottes, der diesen Anfang gemacht hat. Aber, er machte ihn zugleich auch als Mensch und rief die Menschen auf, ihm nachzufolgen. Hat die Erlösung der Welt auf diese Weise schon begonnen inmitten der verkehrten Zustände, durch das Wirken des Jeshua Ben-Joseph (des Jesus), so ist die Aufgabe gestellt und ermöglicht, sie zu vollenden auf einem Weg, an dem das menschliche Tun einen entscheidenden Anteil hat.

---

[56] An anderer Stelle der vorliegenden Untersuchung wird darauf hingewiesen, dass weder die Produktivkräfte von sich aus, noch auch jenes Proletariat ein sozialistisches Potential ausmachen, sondern überwiegend Teil des unwahren Ganzen und seines Fortschreitens und nicht ein Widerstandspotential dagegen sind. Die weitgehende Entfremdung des Proletariats durch die Arbeits- und Lebensumstände in der kapitalistischen Gesellschaft hatte als politische Konsequenz seine überwiegende Absorption durch Stalinismus, Faschismus und Sozialdemokratie. Die Produktivkräfte sind in die gesellschaftliche Unterdrückung integriert nicht erst durch ihre kapitalistische (oder: „realsozialistische") Nutzung, sondern schon durch ihre innere Herrschaftslogik. Im Hinblick auf das Proletariat hat Benjamin unter dem Eindruck der realen Entwicklung in den dreißiger Jahren, vor allem in Deutschland und der jungen Sowjetunion, seine Einschätzung in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* korrigiert, indem er die kämpfende Klasse nicht mehr marxistisch durch die technisch-ökonomische Entwicklung, sondern als politischen Zusammenhang von Kämpfenden verschiedenster Herkunft bestimmt. Hinsichtlich der Technik kommt alles darauf an, nicht die technischen Produktivkräfte als solche, sondern nur gewisse, aus ihrem Zusammenhang herausgefallene oder von der Analyse herausgesprengte Elemente als die materielle Grundlage eines befreiten Lebens zu begreifen. Das ist Benjamins Intention. Er hat sie jedoch in einigen wichtigen Konkretisierungen nicht oder nur widersprüchlich realisiert. (Vgl. dazu weiter unten den Abschnitt über die Dialektik der Profanierung).

Der jüdische Messianismus und die Mystik der Kabbala (BUCK-MORSS, 1993, 278f)

Einen großen Teil seiner Untersuchungen der Lehren des jüdischen Glaubens hat Gershom Scholem an der Mystik der mittelalterlichen Kabbala vorgenommen.

Die Lehre der Kabbala hat Doppelcharakter. Sie ist eine mystische Spekulation über den Gang der messianischen *Geschichte* durch den Sündenzustand einer in Trümmern da liegenden geschichtlichen Welt hindurch. In dieser Welt sind göttliche Funken eingeschlossen, die auf das mögliche Ende der Katastrophengeschichte in der Erlösung hinweisen.

Zweitens ist die Kabbala eine besondere *Hermeneutik* der überlieferten heiligen Texte des jüdischen Glaubens. Kabbalistische Textlektüre findet in den alten Texten neuen Sinn. Sie liest die überlieferten Texte so, dass darin messianische Potentiale von aktueller Bedeutung erscheinen. Auf diese Weise wird die Tradition verwandelt und in die Erkenntnis der Gegenwart und ihres utopischen Potentials eingebracht. Zwischen Tradition und Gegenwart entsteht ein dialogisches Verhältnis. Die gegebene Realität wird verstanden durch solche Deutungen der Überlieferung, die ihr gemäß sind. Die alten Texte werden verstanden durch Deutungen der Gegenwart, die auf die Aktualität der alten Texte zurück verweisen. Die Texte werden lesbar in ihrem prophetisch-kritischen und messianisch-utopischen Gehalt, als Theorie eben dieser Gegenwart. Damit macht Deutung in den Widersprüchen und Katastrophen der jeweiligen Gegenwart deren utopisches und messianisches Potential sichtbar. Im Reiche des Verfalls, der Trümmer, des Leides und des Todes wird der Funke der Hoffnung entfacht, mit dem dies Reich überschreitbar wird im Erwachen aus dem Alptraum, in der Auferstehung zum Leben. Die Aufgabe des Menschen in der unerlösten Welt ist es, zu einer solchen richtigen Erkenntnis und einer ihr gemäßen Praxis zu gelangen. Die Deutungen der Kabbala sind häretisch und subversiv. Sie widersprechen jeder Herrschaft, die jeweils herrschende Religion einschließend, in der Perspektive einer Alternative.

Die mystische Weltsicht der Kabbala hat eine Beziehung sowohl zur barocken Allegorie mit ihren beliebigen Bildern für die Variationen von Verfall und Tod und für die Antwort auf diese Weltverneinung in der jenseitigen Erlösung, und andererseits auf die theologischen Symbole für Elemente einer authentischen Transzendenz inmitten dieser gebrochenen Wirklichkeit der Welt. Die Kabbalisten stimmen mit den Allegorikern überein im Blick auf eine vom Tode gezeichnete Welt. Aber sie heben diese Sicht in dem Gedanken auf, daß die Eigenschaften, in denen Gottes Wesen sich in der Welt zeigt, die zehn *Sefiroth*, nach dem „Bruch der Gefäße", einer anfänglichen Störung der guten Schöpfungsordnung, zusammen mit der daraus gewordenen Trümmer- und Todeslandschaft über die Welt verstreut sind, die dadurch zum Objekt der Erlösung werden kann.

Begabt mit dem Blick der Kabbala, vermag der Mensch, über die bloß allegorische Sicht der Trümmer und der fortdauernden Katastrophen in der zerbrochenen Wirklichkeit hinaus, diejenigen Elemente zu sehen, die zu einer gottgemäßen Weltordnung zusammengefügt werden können, oder von denen diese Ordnung wenigstens ihren Ausgang nehmen kann. Die Natur wird in diese Erlösung einbezogen, denn sie ist nicht eigentlich böse, sondern ebenfalls zerbrochen, wie das Leben der Menschen. Die neue Welt hat eine Beziehung auf den Mythos vom paradiesischen Urzustand, aber nicht als dessen einfache Wiederholung.

Wenn auch in der Tradition der messianischen Idee die Erlösung überwiegend als abzuwartende, nicht prognostizierbare, aber zu jeder Stunde mögliche Tat Gottes erscheint, so sind doch in der kabbalistischen Mystik Gott und Mensch Partner bei der Heilung der Welt. Da Gott mit der Schöpfung und mit seinen bisherigen Offenbarungen einen wesentlichen Teil des Werkes schon getan hat, kommt es darauf an, daß die Menschen, der rechten Erkenntnis von der erlösungsbedürftigen, aber auch erlösungsfähigen Welt gemäß, dies Werk zu vollenden. Diese aktivistische Seite, die es also auch im insgesamt eher passiven jüdischen Messianismus gibt, wurde am Beginn der Neuzeit, im 17. Jahrhundert, von der Bewegung der Sabbatianer (SCHOLEM, 1994) realisiert, deren Ausläufer sich bis in die Große Französische Revolution erstreckt haben.

Die Idee des Messianismus im Christentum

Gershom Scholem verweist auf einen wesentlichen Aspekt der Idee des Messianismus, in dem sich nach seiner Meinung Judentum und Christentum grundlegend unterscheiden:

> „Es ist ein völlig anderer Begriff von Erlösung, der die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum bestimmt." Der jüdische Begriff fasst Erlösung als etwas, „das sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz (...) entscheidend in der Welt des Sichtbaren."

Diese drei Bestimmungen – öffentlich, historisch und gemeinschaftlich – sind als Voraussetzungen zu betrachten, die es Benjamin allererst ermöglichen, eine Beziehung von jüdischem Messianismus und Marxismus herzustellen. Im Christentum hingegen, so Scholem, geschieht Erlösung im

> „geistlichen Bereich und im Unsichtbaren (...) der Seele jedes einzelnen", wo sie „eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt entsprechen muss." (SCHOLEM, 1970, 121)

In den Auffassungen über das Verhältnis zwischen Gott und Welt betont das Judentum also den geschichtlichen und den sozialen, das Christentum hingegen den ewigen und innerlichen Charakter des messianischen Geschehens. Man könnte davon sprechen, dass hier in den konkreten geschichtlichen Formen der Religionen zwei Positionen einander gegenüber stehen, die eigentlich als die Hälften einer notwendigen und möglichen Einheit zusammengehören und nur in diesem Zusammenhange wahr sein können. Denn der geschichtliche und politische Charakter des jüdischen Glaubens ist – ohne Innerlichkeit und Läuterung der Seele in der Gottesbegegnung – in Gefahr, sich an die Gesetze der verkehrten Welt verlieren. Eben das scheint aktuell im israelischen Staate sich zuzutragen. Die bloße Innerlichkeit im Christentum hingegen, etwa in seiner pietistischen Variante, muss ohnmächtig bleiben gegenüber den sozioökonomischen und politischen Kräften, die zwar von den Menschen gemacht sind, aber über sie herrschen und tief in die Innerlichkeit, auch des Glaubens, hineinwirken. Dafür mag das Verhältnis von Innerlichkeit und politisch konservativen bis reaktionären Positionen in den neuen fundamentalistischen Kirchen und Sekten als ein aktuelles Beispiel angesehen werden.

Die jüdische messianische Idee, so sahen wir bisher, definiert den Weg der Erlösung zuerst rein negativ als das Ende des alten Äons. Der Prozess seiner katastrophischen Destruktion geschieht in der messianischen Zeit, die dem alten Äon streng genommen noch angehört als sein Untergang. Von manchen Autoren wird dieser Untergang auch dem neuen Äon zugerechnet, weil er schon der negative Einbruch jener Transzendenz ist, der positiv durch die vollkommen gewordene Welt am Ende der messianischen Zeit charakterisiert ist und weil er dieser Vollendung notwendig vorausgehen muss. Der Zustand der vollendeten Erlösung folgt abrupt und vollständig vom vorhergehenden Wege unterschieden als der positive Inhalt des neuen Äons.

Im Hinblick auf die *Wirklichkeiten*, die, der jüdischen Lehre gemäß, das jeweilige Weltalter füllen, behält nun die messianische Idee im Christentum die strikte *Entgegensetzung*, die *Vermittlungslosigkeit* der alten und der neuen Welt bei. Aber sie betont deren *Gleichzeitigkeit*, beispielsweise mit diesem berühmten Jesus-Wort: *„Das Reich Gottes ist in Eurer Mitte."* (Lk 17,21)[57]

Die *Gleichzeitigkeit des sachlich Ungleichzeitigen* bezieht sich auf die, im Ganzen noch unerlöste, und in Katastrophen untergehende Welt und andererseits auf die, darin im Wesentlichen schon positiv geschehene, Erlösung. Jesus gilt als der Christus (= das griechische Wort für Messias), als derjenige, der das entscheidende Erlösungswerk schon getan hat und dessen Vollendung verbürgt. Diese christliche Auffassung ist von jüdischen Denkern, so von Schalom Ben-Chorin, immer wieder als paradox zurückgewiesen worden:

> „Das Judentum kann in seiner messianischen Erwartung nicht [...] anstelle der Hoffnung auf den Kommenden die Hoffnung auf den Wiederkommenden setzen [...] Die Vorstellung eines Messias, der gekommen ist, ohne die Welt zum Reiche Gottes zu verändern, der aber wiederkommen wird, um sein Erlösungswerk nun im sichtbaren Reiche der geschehenden Geschichte zu krönen, ist der Bibel Alten Testaments und damit auch dem späteren Judentum fremd geblieben." (BEN-CHORIN, 1979, 285, 286)

Es kann nach dieser Auffassung keine schon geschehene Erlösung geben, die zugleich noch einer Vervollkommnung bedarf, und andererseits zeigt die Erfahrung den unerlösten Zustand der Welt, auch nach Jesu Leben, Tod und Auferstehung. Sie gibt dem Judentum – und auch atheistischem Denken – einen ernstzunehmenden Grund an die Hand, seine Charakterisierung als Christus zu bezweifeln.

Die messianische Idee im Christentum transformiert die jüdische Apokalypse so, dass den Katastrophen, in denen die alte Welt untergeht, *keine positive Bedeutung* mehr für die Erfüllung der messianischen Hoffnung zukommt. Sie zeigen zwar die Haltlosigkeit der bestehenden Zustände an, sind aber nicht die Samenkörner einer erlösten Welt und kein Einbruch der Transzendenz.

In der messianischen Zeit sind die schon jetzt existierenden Samenkörner des Reiches Gottes die positiven *Vorwegnahmen* der Vollendung, die Vergegenwärtigungen des Zukünftigen im Leben der charismatischen und egalitären christlichen Gemeinschaften. Sie verkörpern zugleich Gottes Handeln in der Welt und den menschlichen Anteil auf dem Wege der Erlösung. Darum ist das Reich Gottes inmitten der alten Welt und des alten Äons, vermittels dieser Gemeinschaften, im Hier und Jetzt *schon da*, im Status seines konkreten Kommens, wenn auch als *noch nicht* vollendet. Grundlegend unterschieden vom Fortschritt in der Geschichte und den Katastrophen in ihr ist nun also nicht allein die Vollendung der Erlösung, sondern auch der Weg dahin. Die Katastrophen der Geschichte, einschließlich ihrer Revolutionen als gewaltsame Kämpfe, sind kein Moment der Erlösung, weder ihres Kommens, noch ihrer Vollendung. Denn sie sind verstrickt in die alte, an sich selber zugrunde gehende Welt. Sie verweisen lediglich auf die Notwendigkeit ihrer Erlösung.

Was bleibt nun von der jüdischen Apokalyptik in dieser Sicht? Sie verweist auf die alte Welt als eine von Zerstörungen gekennzeichnete und begründet die Notwendigkeit ihrer vollständigen Überwindung. Seinen Anteil an dieser Überwindung kann *der Mensch in seiner freien und verantwortlichen Tat* realisieren, jedoch nicht in einem determinierten Geschichtsprozess, weil der von Herrschaftsformen zusammengehalten wird. Diese Sicht korrespondiert Benjamins Einsicht: *„Die Erfahrung unserer Generation"* ist es, *„dass der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird."* (BENJAMIN, V/2, 819) Es bedarf vielmehr der bewussten Abkehr von ihm und der Umkehr zu einer neuen Lebensform. Belegt mit dem Wort Buße, ist diese Umkehr ein entscheidendes Moment in der christlichen Variante des Gedankens der Erlösung.

Die ursprüngliche christliche Idee des Messianischen kann als eine konkrete Negation oder Transformation der jüdischen Überlieferung insofern angesehen werden, als sich durch eine Umgruppierung der Momente dieser Tradition eine neue Perspektive ergibt. Die auf diesem Wege entstehenden *spezifischen* Merkmale des christlichen Messianismus sind die folgenden: Die schon angesprochene konfliktgeladene Gleichzeitigkeit der beiden Äonen, statt ihrer Abfolge; diese Zeitstruktur als Form eines geänderten Inhaltes; schließlich das positive, statt katastrophische Beginnen des neuen inmitten des alten Äons. Die Substanz der Erlösung breitet sich aus wie Inseln, wie ein Flickenteppich, wie ein Mosaik inmitten der alten unerlösten Welt. Der Erlösungsweg ist primär positiv bestimmt als Leben in liebenden und solidarischen Gemeinschaften. Erlösung als entfalteter und vollendeter Zustand und als Weg zu ihm sind in diesem Sich-Ausbreiten der erlösten Lebensform in ihrer Substanz identisch.

Das Zusammenbrechen der alten Weltordnung hat für den Weg der Erlösung eine ambivalente und eher negative Bedeutung. Es ist willkommene Randbedingung, sofern es den Gemeinschaften Platz schafft. Es ist jedoch vorab Bedrohung, indem es den positiven Erlösungsweg in den eigenen Untergang hinzuziehen droht. In säkularer Sprache hat das Rosa Luxemburg mit der Formel *Sozialismus oder Barbarei* zur Kennzeichnung der Alternative des modernen Weltzustandes ausgedrückt. Die neue Wertung des Katastrophi-

57 Während die lutherische Übersetzung durch die Formel „inwendig in Euch" das Reich subjektiviert, hält diejenige des jesuitischen Bibelinstitutes in Jerusalem mit der hier zitierten Übersetzung eine andere Bedeutung dieses Jesus-Wortes offen. Denn ursprünglich, zur Zeit Jesu und der ersten Apostel bis etwa 200 n.Chr., war auch der christliche Messianismus, ebenso wie der jüdische, durch Öffentlichkeit, Geschichtlichkeit und Gemeinschaftlichkeit gekennzeichnet – zusätzlich zur Innerlichkeit, freilich in einer besonderen Form: abgelöst von Macht- und Gewaltpolitik. In dieser Differenz hat die christliche Innerlichkeit sich im Äußeren geltend gemacht. Die reine Individualisierung, Verinnerlichung und Verjenseitigung des christlichen Glaubens ist Reaktion, nicht Ur-Sprung. Diese Transformation ist bedingt durch die – handgreiflich in den Christenverfolgungen, aber auch in internen Differenzen – sich zeigende Niederlage einer subversiven religiösen Bewegung gegenüber den Machtverhältnissen einerseits, aufgrund von in die Gemeinschaften eindringenden Verhaltensweisen aus der umgebenden Welt andererseits. Scholem bestimmt die Differenz von jüdischem und christlichem Messianismus richtig im Hinblick auf das kirchlich institutionalisierte Christentum *nach* dieser grundlegenden Niederlage, jedoch falsch hinsichtlich seines Anfangs. In diesem Anfang ist eine Gruppe von Juden, die sich nicht als Angehörige einer neuen, der christlichen Religion, sondern als Lebensgemeinschaft im Zeichen des jüdischen Erlösers Jesus verstanden, an das Werk einer transformierenden Erneuerung des Judentums gegangen. Das Gleiche lässt sich über den Messianismus – einschließlich seiner Apokalyptik – in der christlichen Ketzergeschichte durch die Jahrhunderte sagen: es handelte sich um Erneuerungsbewegungen durch Verbindung mit dem vor-kirchlichen Ur-Sprung. Das Christentum, als eigenständige, vom Judentum unterschiedene Religion, ist ein gegenüber den ersten, wie es in der Literatur heißt: judenchristlichen Gemeinden, ein späteres Produkt, in dem der Apostel Paulus und seine Nachfolger die oben erwähnten realen Erfahrungen der frühen Christen zu verarbeiten versucht haben.

schen schließt aus, dass aus Apokalypse als einem objektiven Geschehen der subjektive Faktor eines Gewalt gebrauchenden aktivistischen Messianismus, eines gleichsam zelotischen Chiliasmus, wird. Andererseits jedoch wird auch der messianische Quietismus, der der Katastrophe bloß zuschaut in der Hoffnung, danach hebe das Gottesreich an, abgelöst durch positive Praxis des Lebens in der Perspektive der Erlösung. Die falsche Alternative von passivem Warten auf das Kommen des Messias und andererseits aktiver Beteiligung am katastrophischen Untergang der falschen Welt wird ersetzt durch eine besondere, Gott gemäße, aktive Mitwirkung am Kommen des Gottesreiches: in der Praxis der Menschenliebe, konkretisiert in Gemeinschaften unter diesem Stern der Erlösung. Diese Praxis ist geeignet, subversiv die alte Weltordnung aufzulösen. Das unterscheidet diesen Weg von anderen in der bisherigen Revolutionsgeschichte, auf denen versucht worden ist, Gewalt mit Gewalt zu beseitigen, mit der Folge, den jeweils bestehenden Gewalten zu unterliegen oder selber neue Herrschaft und Unterdrückung hervorzubringen.

Es ist die Größe der messianischen Idee im Christentum, dass sie die unverzichtbare Einsicht in dies Verhängnis bisheriger Revolutionen enthält im Lichte der subversiven Alternative zu diesem Verhängnis. Den Gedanken finden wir beispielsweise in Form einer metaphorischen Frage, die den Hörer zum Subjekt des Nachdenkens über eine angemessene Antwort macht: „*Wenn aber das Salz dumm wird, womit soll mans salzen?*" (Mt. 5, 13) Man darf, so will die metaphorische Frage sagen, das Salz der keimenden Erlösung, auf ihren besonderen, subversiven Wegen, nicht verderben durch den Versuch, diese Keime mit konventionellen politischen Mitteln zum Wachstum zu bringen.

In der christlichen Konzeption, wie wir sie hier interpretieren, ist der Umschlag der inneren Spannung des jüdischen Messianismus in ein aktives Handeln aufbewahrt. Jedoch ist sie aufbewahrt in einer, gemessen am traditionellen Politikbegriff, a-politischen Form, da sie frei ist von jeder Herrschaft, Macht und Gewalt. Dadurch nimmt diese Konzeption zugleich das Motiv der rationalen Abwehr und Skepsis auf, womit das talmudische Judentum, orientiert an den Lehren von Maimonides, gegen die messianische Positivierung von Destruktion und Katastrophe aufgetreten ist. Die Zuspitzung dieser Abwehr des Messianischen finden wir im *Talmud*: „*Mag er kommen* [der Messias], *ich will ihn nicht sehen.*" (SCHOLEM, 1970, 137) – um den Katastrophen zu entgehen, die, der jüdischen Apokalyptik zufolge, dem Kommen des Messias vorausgehen *müssen*.

Für den Weg der Erlösung in der Geschichte, den freie Gemeinschaften im Glauben gehen können, hat der destruktive Charakter der alten, bestehenden Welt keinerlei positive Bedeutung – weder passiv, als von Gott kommende Geburtswehen des Messias, noch aktiv, als von menschlichem Handeln ausgehende chiliastische Beförderung seines Kommens. Insoweit verhält sich der christliche Glaube gleichgültig gegenüber der Selbstzerstörung der alten Welt. Dennoch hat er zu diesem Geschehen ein aktives Verhältnis: das der Verwirklichung einer Alternative.

Ist der Messianismus überhaupt gescheitert mit dem Tode von Jesus am Kreuz? In der vorliegenden Darstellung der Messianität im Christentum wird *eine* unter mehreren möglichen Interpretationen verfolgt. Warum? Sie erlaubt, die Anfänge des Christentums bei Jesus selber als eine *jüdische* Erneuerungsbewegung zu verstehen. Das ist seinerseits bedeutsam für die Säkularisierung der jüdischen und der christlichen Idee des Messianischen in den Theorien von Marx und von Benjamin. Aber es soll wenigstens eine theologische Lehrauffassung zu Wort kommen und knapp diskutiert werden, die – gleichsam „postmodern" – auf die Berechtigung einer Vielfalt der Interpretationen verweist *und*, am bedeutsamsten, von einem Scheitern des Messianismus, den von Jesus eingeschlossen, spricht, in einer Auslegung des Markus-Evangeliums.

Ton Veerkamp zufolge, einem Theologen, der im Rahmen der Holländischen Theologischen Schule von Jan Breukelman und anderen denkt, sind die Evangelien Erzählungen, die Jesus in verschiedenen hermeneutischen und historisch-sozialen Zusammenhängen zeigen. „*Niemand weiß etwas historisch Wirkliches von Jesus von Nazareth. Es gab nur Geschichten, Gerüchte, Fetzen von Erzählungen.*" (VEERKAMP, 1996, 25) *Einer* von diesen Zusammenhängen war die Niederlage der Juden im Krieg gegen Rom, in den Jahren 66 und 67 sowie der innerjüdische Bürgerkrieg zwischen der Partei des Johannes von Gischala und der des Simeon Ben Giora. Die Erzählung des Markus-Evangeliums antwortet auf diese schreckliche Kette von Kriegen. Sein Jesus ist von der Sehnsucht nach Frieden bestimmt. Er hat, wie Ton Veerkamp schreibt,

> „eine Doppelstruktur: Er ist der Aufständische gegen Rom, aber nicht, wie es die realhistorischen Aufständischen gegen Rom gewesen waren. Er ist der messianische König, aber nicht, wie ihn die meisten jüdischen Messianisten erhofften [...] Gegen den Hintergrund des judaischen Krieges macht Markus [...] die Erzählung eines Messias, der kein Messias mehr sein sollte. Das ist nicht eine pazifistische, gewaltfreie Gegenstrategie, sondern eine Gegenstrategie gegen den Messianismus überhaupt, weil gerade der Messianismus in die letzte Katastrophe geführt hatte. Nicht nur die militanten messianischen Führer scheiterten, auch der Friedensmessias scheiterte. Alles Messianische erwies sich als Debakel." (VEERKAMP, 25, 26).

Veerkamps Interpretation des Markus, es habe sich nicht um „*eine pazifistische Gegenstrategie*", sondern um „*eine gegen den Messianismus überhaupt*" gehandelt, beim Jesus des Markus, ist nur schlüssig, wenn der Begriff des Messias (oder des Messianischen) das gewaltsame Vorgehen wesentlich beinhaltet und wenn der Autor „pazifistisch" im herkömmlichen und modernen Sinne, gleichsam nicht-religiös, gebraucht. Aber bei Jesus hat diese „Strategie" die Bedeutung der wesentlichen Wirkung und Einwirkung in diese Welt, weil sie aus der Vermittlung mit dem Absoluten Gottes kommt. Und auch nur diese Vermittlung rechtfertigt, lässt „vernünftig" erscheinen, gegen den Augenschein und die instrumentelle Vernunft, an diesem Pazifismus festzuhalten. Veerkamps Auslegung gilt für den jüdischen Begriff und für die geschichtliche Realität einer Kette von Aufständen, seit den Makkabäerkriegen gegen den König Antiochius, und der verschiedenen Guerrilla-Gruppen bis zur Niederlage im jüdischen Krieg gegen Rom, symbolisiert durch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem, im Jahre 70.

Es gibt aber keinen Grund dafür, diese Identität von Messianismus und Gewalt als wesentlich und unveränderlich festzusetzen. Also bleibt eine andere Deutung der Evangelien möglich: Jesus war der Messias. Er hat das Kommen des Gottesreiches angekündigt und vor(an)gelebt wie die Propheten vor ihm. Vor allem aber hat er den jüdischen Messianismus durch dessen Transformation erneuert. Die Erneuerung bestand genau darin, für den menschlichen Anteil dieses Kommens der Gewalt abzusagen und einen Weg zu zeigen, jenseits von Gewalt und Politik. Mit dem gewaltlosen Weg hat Jesus die Konsequenzen aus dem Scheitern der gewaltsamen gezogen.

Die gewaltsamen messianischen Bewegungen scheiterten am Kreislauf de Gewalt. Aber Jesus trat, der Erzählung zufolge, aus diesem Mechanismus aus, indem er eine Strategie anwandte, die keine Strategie mehr war, sondern Praxis der Liebe, mit ihrer eigenen, besonderen, von Politik als kalkuliertem Gewalthandeln unterschiedenen Wirkungsweise. Es ist in diesem Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung zu begreifen, was Schei-

tern im Kontext der Gewalt und in dem der Liebe bedeutet. Die Gewaltanwendung führt nicht aus dem Kreislauf der Gewalt heraus, sondern kettet an ihn fest. Insofern sind die gewaltsamen messianischen Bewegungen an sich selbst gescheitert; sie haben dem Gegner in ihrem eignen Herzen ein Territorium eingeräumt, dessen fremde Macht das Herz zu Fall bringen musste. Jesu Tod, als eine Niederlage der Liebe, kann aber nicht in dem gleichen Schema interpretiert werden. Dieser Weg, trotz des Todes, war ein anderer. Es war ein Durchbruch der Liebe durch jenen Kreislauf und falschen Fortschritt, durch die ewige Wiederkehr des Neuen (das eine neue Form der Gewalt ist und deshalb das Alte bleibt, wiederkehrend), wie wir mit Benjamin sagen können. Während der Aufstand an einer doppelten Frontstellung scheitern muß, an der äußeren und an derjenigen in sich selber, bleibt die Praxis der Liebe mit sich identisch, hat „nur" einen äußeren Gegner, der ihr freilich Niederlagen beibringen kann, das sei hier nicht bestritten.. Aber aufgrund der beiden benannten Merkmale, des Durchbrechens durch Kreislauf und Kontinuität der Gewalt und des Identisch-Bleibens der Liebe mit sich selber in den konkreten Situationen des Kampfes, bleibt nach der Niederlage nicht ein Nichts, das Scheitern der Messianität überhaupt. Es bleiben Liebe und Durchbruch, und mit ihnen die Chance eines endgültigen Durchbruches. Dafür gibt es keine Gewissheit Sie zu fordern, hemmt die Praxis. Durch diese ist daher jene Forderung zu ersetzen. Diese Ersetzung bedeutet zugleich, dem Gegner zuvor zu kommen, in dessen Waffenkammer sie ein bevorzugtes Instrument für Einsätze ist.

Ob eine Deutung, wie sie hier entwickelt wird, mehr Wahrheitsgehalt hat als eine andere, die von Veerkamp beispielsweise, das wirft, letzten Endes, zwei fundamentale Fragen auf: Kann Wahrheit auch etwas Objektives sein, nicht nur beliebige subjektive Analyse und Interpretation? Kann, zweitens und dem entsprechend, Vernunft mehr sein als ein Zusammenhang von logischen Operationen, sondern vor allem eine Entsprechung der subjektiven Erkenntnis mit der objektiven Wahrheit. Zu diesen Fragen sei in Kürze angemerkt: Logik, als subjektive Vernunft, beinhaltet das Prinzip der *Widerspruchsfreiheit*. Es verweist auf *Versöhnung*. Darum ist der objektive Gehalt der Vernunft das Ende des destruktiven Aspekts von Widersprüchen, ohne dem Widersprechenden irgend Gewalt anzutun. In Versöhnung geht die Dialektik von Widersprüchen über in die Dialogik des Friedens. Sie ist das Vernünftige, das Wahre. Wahr ist das, was den Übergang der Dialektik in Dialogik zeigt, ist alles, was sich in der Perspektive der Versöhnung bewegt. Das wäre dann ein philosophisches Wahrheitskriterium, die subjektiv-objektive Vernunft der Widerspruchsfreiheit, und ein theologisches, die Erlösung als subjektiv-objektiver Weg der Versöhnung.

Daher ist nicht der Messianismus gescheitert, sondern seine versuchte gewaltsame Durchsetzung. Dann steht der Identifizierung der Gewaltfreiheit als Charakteristikum der Messianität des Jesus nichts im Wege. Auch ihn für gescheitert zu erklären auf Grund der Erzählungen von Jesu' Ende am Kreuz, setzt voraus, eine oder mehrere solcher Niederlagen zu Kronzeugen gegen die geschichtliche Möglichkeit eines *„pazifistischen Messias"* überhaupt aufzurufen. Diese Position verwechselt Erfolg oder Niederlage in einer gegebenen geschichtlichen Situation mit der Wahrheit einer vernünftigen Praxis in einem offenen historisch-sozialen Horizont, in dem noch *nichts* endgültig entschieden ist. Max Horkheimer hat diesen Begriff der Wahrheit, eng angelehnt an den von Marx, in einem seiner die Kritische Theorie begründenden Essays entfaltet.(HORKHEIMER, 1988a, 277–325)

Schalom Ben-Chorin erinnert daran, dass das restaurative und das utopische Moment in der messianischen Idee eine intensive säkulare geschichtliche Wirksamkeit entfaltet haben.

> „Im Zionismus ist sicher der restaurative Messianismus säkularisiert worden; im Sozialismus, der weitgehend von Juden, wenn auch glaubenslosen Juden, wie Marx, Trotzki, Rosa Luxemburg, Gustav Landauer, Kurt Eisner usw. ideologisch vorgeformt wurde, findet die Säkularisierung des utopischen Messianismus statt und im sozialistischen Zionismus von Moses Hess, Borochow über Berl Katzenelson bis Ben-Gurion erfahren die beiden Grundtypen des Messianismus ihre säkulare Synthese." (BEN-CHORIN, 1979, 282).

Die Säkularisierung der jüdischen und christlichen messianischen Tradition durch den Marxismus zeigt die folgenden Merkmale.

Erstens geht sie hinter die christliche Transformation des jüdischen Messianismus auf eine bestimmte Variation desselben zurück. Im Marxismus regrediert der Messianismus auf die politische Ebene: entweder, indem er das messianische Moment ganz aufgibt als Reformismus, oder, indem er es in die revolutionäre Gewalt transformiert. In dieser zweiten Variante wird die Vorgeschichte der Klassenherrschaft durch eine letzte entscheidende Revolution beendet und zwar gewaltsam und destruktiv. Diese Revolution wird, gleichsam zelotisch, aktiv herbeigeführt. Die Entwicklungstendenzen des Kapitalismus bleiben nicht sich selbst überlassen, obgleich von marxistischen Theoretikern vielfach ein gewisses Reifestadium der gesellschaftlichen Entwicklung als Bedingung dieser Revolution aufgefasst worden ist.

Zweitens: Der Unterschied zwischen einer eher passiven und einer eher aktiven messianischen Perspektive kehrt wieder in säkularer Gestalt in den beiden wichtigsten Strömungen der klassischen Arbeiterbewegung des 20. Jahrhunderts. Auf der einen Seite steht die alte Sozialdemokratie, repräsentiert durch Karl Kautsky als marxistischer Theoretiker. Sie hatte den Sozialismus als allmähliches graduelles Wachstum aufgrund von Reformen im Kapitalismus erwartet. Auf der anderen Seite sehen wir die bolschewistische Machtübernahme in Rußland 1917, repräsentiert durch Lenin sowohl als Theoretiker wie als politischer Führer. Ohne Rücksicht auf die sozioökonomischen Bedingungen hatten die Bolschewiki eine politische Konstellation genutzt, freilich nicht, um die Strukturen einer sozialistischen Gesellschaft zu schaffen, sondern um einen neuen unterdrückenden Staat aufzubauen, der solche sozialen Strukturen zunehmend unmöglich gemacht hat. In einem aktuellen Rückblick auf die Geschichte der marxistischen oder marxistisch inspirierten Revolutionen – in Osteuropa, im Gebiet der ehemaligen Sowjetunion und in demjenigen Chinas – könnte man sagen, dass Reformismus, hier verstanden als Unterordnung unter die Kapitalakkumulation, und versuchte Integration in den kapitalistischen Weltmarkt, das Ergebnis der marxistischen Politik überhaupt gewesen ist

Drittens wird der jüdische Messianismus in seiner säkularisierten Gestalt durch den Marxismus eigentümlich entspannt. Nivelliert erscheint der vormalige Gegensatz zwischen der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, die der Marxschen Theorie zufolge erst eine Vorgeschichte der Menschheit ist, und der vollendeten Erlösung. Das Ende der bisherigen Geschichte der Unterdrückung ist in der marxistischen Anschauung primär das Ergebnis der Vorgeschichte selber, nicht eines messianischen Bruches mit ihr, wie es Benjamin als notwendige Eigenschaft einer authentischen Revolution gedacht hat. Der

marxistischen Konzeption zufolge, wie sie schon bei Marx selber anzutreffen ist, ist die (vor-) geschichtliche Entwicklung an Bedingungen gebunden, folgt notwendig inneren Gesetzen, und geschieht in aufeinander folgenden Epochen in einem kontinuierlichen Verlauf. Im Kern handelt es sich um eine Geschichte von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, deren Dialektik die innere Logik dieser Geschichte ausmacht. Die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse werden dieser Anschauung zufolge immer wieder zur Fessel der Entwicklung der, wissenschaftlichen und technischen, Produktivkräfte. Dieser objektive Konflikt transformiert sich in gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen, die dann neue, ihnen angemessenere Produktionsverhältnisse hervorbringen. Nun sollen im Fortschritt der Produktivkräfte und der entsprechenden Produktionsverhältnisse zugleich die Elemente der Befreiung von Herrschaft und Unterdrückung entstehen.

Daher kehrt, *viertens* in dieser Lehre ein Gedanke des christlichen Messianismus wieder: die Entwicklung von Momenten der richtigen Welt inmitten der alten Verhältnisse. Diese Momente bestehen jetzt aber nicht in Form von befreiten Gemeinschaften, sondern in den „materiellen" Entwicklungen, die als Bedingungen der Befreiung betrachtet werden, vor allem in Wissenschaft und Technik, Industrialisierung und Verstädterung, Zentralisierung der wirtschaftlichen Produktion und der politischen Verwaltung. In dieser marxistisch säkularisierten Form ist die Ungleichzeitigkeit einer inmitten der alten Welt beginnenden Erlösung um ihren messianischen Gehalt gebracht. Denn es wird hier das Neue im Alten einmal als die Produktivkräfte bestimmt, die sich aber in der Realität als Unterdrückungsmittel zeigen, die die bestehende Gesellschaft stabilisieren. (Die moderne und nachmoderne Herrschaft ist technokratisch organisiert und verläuft über technische Medien.) Zum anderen wird das Neue im Alten als das revolutionäre Proletariat aufgefasst, das jedoch in der Realität, im Gegensatz zu Marx' geschichtlicher Erwartung, überwiegend an den Kapitalismus gebunden geblieben ist sich mehrheitlich keineswegs als ein revolutionäres politisches Subjekt aus der Ausbeutung erhoben hat.. Daher ist das Neue nicht wirklich neu Es verbleibt in der schlechten Welt, als deren Bestandteil, aus der es doch herausführen sollte. Diese Auffassung kehrt zurück zum bürgerlichen Fortschritts- und Entwicklungsglauben, der das eigentlich zu Überwindende affirmiert.

Fünftens ist in der Marxschen Theorie die Zweistufigkeit des Erlösungsweges säkularisiert. Wir erinnern uns, dass sie im jüdischen Denken personifiziert war in den beiden gegensätzlichen Messias-Gestalten: des kämpfenden und untergehend Joseph und des überwindenden und siegenden David, der das Gottesreich auf Erden realisiert. Die Parallele bei Marx, ausgesprochen in der *Kritik des Gothaer Programms der Sozialdemokratie*, unterscheidet Sozialismus und Kommunismus als zwei aufeinander folgende geschichtliche Stufen. Der Sozialismus ist noch durch ein negatives Erbe, durch *„die Muttermale der alten Gesellschaft"* mit bestimmt. Er drückt sich in dem Prinzip aus: *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Leistungen."* Erst der darauf folgende Kommunismus realisiert Freiheit und Gerechtigkeit durch das Prinzip: *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen."* (MARX, 1963, 25)

Schließlich war vor allem der Stalinismus der Auffassung, es müsste zunächst gerade ein mächtiger Staatsapparat entstehen und geschaffen werden, um den „Klassenkampf" gegen die Feinde der Revolution zu führen und es seien gerade dieser Staat und dieser Kampf, die „dialektisch" in die staatsfreie und gerechte, klassenlose Gesellschaft umschlügen. Das ist eine freilich verzerrende Säkularisierung einer jüdischen, nämlich apokalyptischen Idee. Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber argumentiert hingegen gleichsam christlich, indem er die Gleichzeitigkeit der verkehrten Welt und andererseits der bewußten Experimente mit dem Aufbau freier und gleicher Gemeinschaften, in deren Ausbreitung die verkehrten Zustände aufgelöst werden, als das entscheidende Prinzip des Handelns hervorhebt. (BUBER, 1985)

Die Rezeption des Messianismus bei Benjamin

Welche Stellung hat nun Benjamin zu dieser dreifachen Überlieferung des jüdischen und des christlichen Messianismus sowie seiner Säkularisierug im Marxismus? Er versucht, wie er sagt, der Revolution ihr *„echtes messianisches Gesicht"* zurück zu geben, indem die Idee dieser Revolution bei Benjamin die ganze menschliche (Vor-)Geschichte und die Natur einbezieht in die Perspektive einer grundlegenden Veränderung, die ihrerseits nur durch den Abbruch der Geschichte als Bedingung des Anbruchs der messianischen Zeit denkbar ist, die nichts weniger als das Reich Gottes auf Erden bringen wird – die spezifisch romantische Akzentuierung des Messianismus. Daher zitiert Benjamin in seiner Arbeit über den „Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik" den Philosophen Friedrich Schlegel mit dem Satz:

> „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist [...] der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache" (I/1, 12)

Löwy sieht Benjamins Messianismus grundlegend bestimmt durch *Wahlverwandtschaft* mit seinem Anarchismus:

> „Beide Phänomene haben ihre Wurzel in der Neuromantik, sind utopisch und restitutionistisch strukturiert; beide erstreben die Revolution als Abbruch der Geschichte, die sie als Katastrophe begreifen; beide entwickeln ein libertär geprägtes Bild von einer paradiesischen Zukunft."(1997, 139)

Bei Benjamin kehren wesentliche Elemente des Messianismus und der Hermeneutik der Kabbala wieder. Das legen jedenfalls Entsprechungen und Übereinstimmungen zwischen den beiden Lehren nahe.

Die bisherige Geschichte gilt Benjamin, wie in der jüdischen Apokalyptik, vor allem als Katastrophe, aber mit erkenn- und verwirklichbaren Glückspotentialen und, wenn auch schwachen, Kräften der Erlösung. Diese Geschichte kann sich nicht von sich aus auf Erlösung beziehen wollen, sondern wird durch diese beendet. Benjamin hat, wie wir weiter oben am *theologisch-politischen Fragment* schon sahen, versucht, die Aporie der messianischen Idee im Judentum dadurch aufzulösen, dass er zugleich die Vermittlungslosigkeit der Erlösung und des profanen Strebens nach Glück, und andererseits im Profanen *„das leiseste Nahen"* des Gottesreiches, also seine Vorbereitung, und vielleicht schon einen Beitrag zu ihm, im menschlichen, profanen Handeln denkt, das sich an der Idee des Glücks orientiert.

In der wahren Erkenntnis der jeweiligen Gegenwart werden, Benjamin zufolge, die Augenblicke vergangener Glücks- und Erlösungsmomente zusammen mit solchen entsprechenden Augenblicken in der Gegenwart sichtbar. Sie alle werden als Konstellationen von Gefahr und Chance gruppiert und gedeutet, gelesen. Über den zeitlichen und Entwicklungsunterschied, den die herkömmliche Geschichtsauffassung betont, hinweg entstehen so Wahlverwandtschaften zwischen bedeutsamen Aspekten, die den unterschiedlichsten Epochen der Geschichte angehören und weit in diese zurückreichen. Für Benjamin sind das Wahlverwandtschaften vor allem zwischen dem gegenwärtigen modernen Kapitalismus (für Benjamin war das die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, die für uns heute ihrerseits Geschichte ist), seiner Entstehungszeit oder Urgeschichte im 19. Jahr-

hundert, vormodernen Epochen wie dem Barock, den antiken Zeiten, in denen die religiösen Schriften des Judentums entstanden sind, und schließlich die Vorzeit eines primitiven matriarchalischen Kommunismus. In den unterschiedlichsten Zeitaltern tritt der Gegensatz zwischen der Geschichte der Unterdrückung und den Möglichkeiten der Befreiung auf, der in jenen Konstellationen im messianischen Lichte seinen Ausdruck findet als eine besondere Erkenntnis.

Diese Konstellationen identifiziert Benjamin in konkretem historischem Material. Das sind politische Situationen, vor allem revolutionäre Erhebungen und Bewegungen, literarische, wissenschaftliche, politische und andere Texte, die konkreten sachlichen Erscheinungen des Kapitalismus, die Waren nämlich und die Architektur der Passagen, in denen sie ausliegen und vor allem das, was nach der ökonomischen Verwertung und dem Veralten durch Technik und Produktion von diesen konkreten Erscheinungsformen übrig bleibt. Anknüpfend an Marxsche Begriffe unterscheidet Benjamin in diesem „Abfall" vom Tauschwert einen Gebrauchswert von ganz besonderer Art: das sind die Spuren und die Möglichkeiten einer geheilten Natur, einer wohlbeschaffenen Arbeit, eines so pfleglichen wie genießenden Umganges mit Gebrauchswerten, ein utopisches Potential also, in dem die messianischen Visionen säkularisiert und konkret geworden sind.[58]

Technik und Industrie sind für Benjamin eine zweite, neue Natur. Diese zweite Natur ist, wie die erste in der kabbalistischen Spekulation, nicht böse, sondern heilungsbedürftig. Nachdem Technik im jeweiligen Fortschreiten der kapitalistischen Moderne immer wieder wegen Untauglichkeit ausrangiert worden ist, nicht mehr Träger des fetischisierten Warenwertes sein kann, werden in ihren Versteinerungen Spuren des Utopischen sichtbar und lesbar in der Konstellation mit anderen dinglichen Hinweisen auf Glück und Erlösung.

> „Über ihre Gegenstände" der neuen Natur „verstreut, nehmen die von der Lehre des Tikkun beschriebenen ‚göttlichen Funken' die Form eines sozialistischen Potentials an und bilden so ein transzendentes Element, dessen Existenz nicht weniger real ist als die der kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse, die seine Verwirklichung verhindern." (BUCK-MORSS, 1993, 291) – bisher, sei hinzugefügt.[59]

Benjamin ersetzt den evolutionären Fortschrittsgedanken, auch in seiner marxistischen, sich in Revolutionen verdichtenden Variante. An die Stelle dieses Fortschrittes tritt die Idee einer aktiven revolutionären Beendigung des Geschichtskontinuums – das letztenendes die ewige Wiederkehr der Unterdrückung ist – durch den jederzeit möglichen Kampf für eine freie und gerechte Gesellschaft. Deren Gelingen wäre dann der erste und entscheidende Fortschritt der Menschheit, statt der Fortschritte der Herrschaft und Unterdrückung. Sie wird von Benjamin marxisch die klassenlose Gesellschaft genannt. Diese eignet sich zwar aus der falschen Geschichte herausgelöste, brauchbare Bestandteile an, aber sie ist Benjamin zufolge nicht von deren Entwicklung und Verlauf gesetzmäßig, zwingend, abhängig. Messianisch meint im Kontext der Benjaminschen Konzeption: Im Ende der bisherigen Geschichte ist auch die vergangene Unterdrückung endgültig überwunden. Andererseits werden die Momente von Glück in der Vergangenheit aufgenommen, um sie in der Gegenwart, zusammen mit deren Glückmöglichkeiten, zu realisieren. Erlösung kann nur Ende und ganz Anderes gegenüber der bisherigen Geschichte sein kann. Dennoch hat das Streben nach Glück, an dem sich Menschen orientieren, eine vorbereitende Bedeutung für die Erlösung. Schließlich bekommen die Gegenstände und die Situationen, die sich im Widerspruch und im Widerstand zur herrschenden Gesellschaft befinden oder schon aus dem gesellschaftlichen Produktionsprozess herausgefallen sind, eine neue Bedeutung: Spuren des Glücks zu sein und auf die Möglichkeit der Erlösung zu verweisen.

Mit seinem Festhalten am notwendigen Bruch mit der Totalität der falschen Welt bezieht sich Benjamin zustimmend auf ein identisches Moment *beider* religiöser Messianismen. Benjamins an anderer Stelle dieser Arbeit erörterte *„Kritik der Gewalt"* verweist, mit der in dieser Schrift von George Sorel übernommenen Idee des sozialen Generalstreiks als Hebel der tiefgreifenden geschichtlichen Veränderung, auf die christliche Transformation des jüdischen apokalyptischen Momentes im religiösen Denken. An die Stelle der zeitlichen Abfolge von Katastrophe und Erlösung tritt ihre mögliche Gleichzeitigkeit. Der gewaltlose Charakter des sozialen Generalstreiks entspricht dem christlichen Motiv, aus dem Kreislauf der Gewalt in der bisherigen Geschichte herauszuführen. Zugleich bleibt bei Benjamin jedoch die Akzeptanz eines gewaltsamen Momentes im politischen Kampf auch erhalten, entsprechend verschiedenen aktivistischen, auch gewaltsamen Strömungen im jüdischen Messianismus – so zum Beispiel die Bewegungen der Zeloten und Sikarier zur Zeit Jesu. (Vgl. hierzu den Abschnitt über die Dialektik der Profanierung).

Der christliche Messianismus macht Aussagen über einen Weg, auf dem Menschen hier und jetzt die Erlösung und das Reich Gottes vorbereiten und in Grenzen schon verkörpern, als die Samenkörner dieses Reiches oder als das Salz dieser Erde, um zwei christliche Metaphern zu gebrauchen. Es handelt sich um einen Weg, der sich nicht mehr

---

[58] Im *Passagenwerk* sind es vor allem die Gegenstände, die in sich als dialektische Bilder gelesen werden können oder die sich zu solchen Bildern gruppieren – aus der Vergangenheit und der Gegenwart. Die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* und das ihnen inhaltlich korrespondierende Konvolut N im Passagenwerk sind Schlüsseltexte zur Interpretation. Um nicht positivistisch, als bloße Ansammlung von Material verstanden oder ins Belieben der Interpretation gestellt zu werden, setzen die Sammlungen von Material im *Passagenwerk* die Kenntnis der Thesen und des Konvolutes N voraus.

[59] An anderer Stelle der vorliegenden Untersuchung wird darauf hingewiesen, daß weder die Produktivkräfte von sich aus, noch auch jenes Proletariat ein sozialistisches Potential ausmachen, sondern überwiegend Teil des unwahren Ganzen und seines Fortschreitens und nicht ein Widerstandspotential dagegen sind. Die weitgehende Entfremdung des Proletariats durch die Arbeits- und Lebensumstände in der kapitalistischen Gesellschaft hatte als politische Konsequenz seine überwiegende Absorption durch Stalinismus, Faschismus und Sozialdemokratie. Die Produktivkräfte sind in die gesellschaftliche Unterdrückung integriert nicht erst durch ihre kapitalistische (oder: „realsozialistische") Nutzung, sondern schon durch ihre innere Herrschaftslogik. Im Hinblick auf das Proletariat hat Benjamin unter dem Eindruck der realen Entwicklung in den dreißiger Jahren, vor allem in Deutschland und der jungen Sowjetunion, seine Einschätzung in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* korrigiert, indem er die kämpfende Klasse nicht mehr marxistisch durch die technisch-ökonomische Entwicklung, sondern als politischen Zusammenhang von Kämpfenden verschiedenster Herkunft bestimmt. Hinsichtlich der Technik kommt alles darauf an, nicht die technischen Produktivkräfte als solche, sondern nur gewisse, aus ihrem Zusammenhang herausgefallene oder von der Analyse herausgesprengte Elemente als die materielle Grundlage eines befreiten Lebens zu begreifen. Das ist Benjamins Intention. Er hat sie jedoch in einigen wichtigen Konkretisierungen nicht oder nur widersprüchlich realisiert. (Vgl. dazu weiter unten den Abschnitt über die Dialektik der Profanierung).

grundsätzlich vom Ziel der Erlösung unterscheidet, sondern dessen gegenwärtige Verwirklichung ist in einem Gemeinschaftsleben, das die Lebenspraxis Jesu und der ersten Gemeinde seiner Anhänger nachahmt. Die Säkularisierung dieser eher christlichen als jüdischen Konzeption findet sich in einigen Ideen der utopischen Sozialisten und der Anarchisten. Auf utopischen Sozialismus und vor allem Anarchismus hat Benjamin wiederholt in seinem Werk hingewiesen (Vgl. das Kapitel *Die andere Revolution – Benjamins Beitrag zur einer Theorie der Emanzipation*) Allerdings hat er nicht eine Praxis der aktiven Gewaltlosigkeit und der Projekte eines frei geordneten Gemeinschaftslebens hervorgehoben, die jenen Teil des utopischen Sozialismus und Anarchismus charakterisiert, der, als profane Praxis, dem religiösen, christlichen Messianismus entspricht. Benjamins konkrete Ausformung des Messianismus verharrt in richtigen Problemstellungen, aber widersprüchlichen oder unzureichenden Antworten. Damit ist die Aufgabe gestellt, mit ihm über ihn hinaus zu gehen.

Fortdauer der Religionskritik: Kapitalismus als Religion der Gegenwart

Benjamin denkt die Theologie im Bilde eines verkrüppelten Zwerges. Dennoch, und gerade deshalb, enthält die überlieferte Theologie *auch* eine *Wahrheit*, der die neuzeitliche Religionskritik nicht völlig angemessen ist. Benjamin entdeckt in dieser Wahrheit, vor allem in der Messianität, ein Potential, das die leblos gewordene Puppe des Historischen Materialismus oder Marxismus durch dessen kritische Transformation wieder verlebendigen kann. Kritikbedürftig als Ideologie ist mehr noch als die Theologie der Marxismus, obwohl er sich auch als Vollstrecker der Religionskritik in der Aufklärung versteht. Das ist Benjamins *erste Erweiterung* der religionskritischen Aufklärung. Die weitere Geltung der Kritik an den *ideologischen Aspekten* der herkömmlichen Religion und Theologie, die in der geschichtlichen *Realität* bisher ausschlaggebend waren, bleibt hiervon unberührt. Aber es tritt doch neben die Kritik der Religion als Ideologie die Aneignung ihres wahren Moments als subversive Utopie – in der besonderen Art und Weise, in der Benjamin diese Aneignung gestaltet hat: als Kraft einer Wiederherstellung des Historischen Materialismus. Benjamin nimmt nun an der religionskritischen Denkweise noch eine *zweite wesentliche Erweiterung* vor. Er bezieht die Religionskritik nicht mehr auf die traditionelle Religiosität, sondern kritisiert etwas anscheinend ganz anderes als die mächtigste Religion der modernen Zeit. Sie ist nichts anderes als *der moderne Kapitalismus selbst, aufgefasst als Religion*, aufgrund seiner in der Tat religiösen Struktur. Diese Analyse Benjamins hat Entsprechungen in der modernen europäischen Theologie wie in der Marxschen Kapitalismusanalyse. Auf diese Zusammenhänge sei zunächst kurz eingegangen.

Theologie, so einer ihrer wichtigsten modernen Vertreter, der Schweizer Theologe Karl Barth, muss durch den „Feuer-Bach" der materialistischen Kritik hindurchgehen. (BARTH, 1975, 304–397) Sie akzeptiert Religionskritik als Selbstreinigung. Dadurch verwandelt sich diese Kritik, die zuvor von außen an der Religion geübt worden ist, in eine Fähigkeit, die jetzt der Theologie selbst angehört. Diese religionskritische Funktion kann Theologie in dreierlei Hinsicht

ausüben. *Religionskritik als integrierte Fähigkeit der Theologie ist erstens prophetische Selbstkritik, zweitens Kritik der religiösen Aspekte weltlicher Lehren mit totalem Anspruch* – so beispielsweise des Marxismus-Leninismus – *und drittens Kritik des Kapitalismus als Religion.*

Die Selbstkritik der Religion tritt uns schon entgegen in der Bibel als Kritik der Propheten am erstarrten Kult des Gottes Jahwe der Hebräer und später als Kritik Jesu' am Verständnis des religiösen Gesetzes durch die jüdische Orthodoxie. Diese Kritik bezog sich auch auf die jeweiligen sozialen und politischen Lebensformen, die mit der Religion verbunden gewesen sind. Im antiken Rom der Kaiserzeit n.Chr. wurden die frühen Christen als *ateoi*, Atheisten, bezeichnet und verfolgt, weil sie nämlich den verehrenden und opfernden Kultus des Cäsar verweigerten, also die oberste allgemein geltende Religion ablehnten. Religionskritik als Bestandteil des Glaubens und der Theologie hat also eine lange Tradition. Weiter kann Theologie ihr kritisches Potential zur Kritik anderer Religionen oder Weltanschauungen verwenden. Benjamins Kritik des Historischen Materialismus ist ein Anwendungsbeispiel, das nicht seine Gültigkeit verloren hat durch das Verschwinden des sogenannten Realsozialismus. Im „Realsozialismus" wurden Unmündigkeit und Entfremdung der Menschen nicht beseitigt, sondern in zum Teil neuen Formen fortgesetzt. Es sind die realen Verhältnisse der Entfremdung, worauf Marx in seinen religionskritischen Thesen hingewiesen hat, in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, die im globalisierten Kapitalismus am Ende des XX. Jahrhunderts ein wachsendes gesellschaftliches Bedürfnis nach Religion und Weltanschauung hervorbringen. Sie sind dann, für die einzelnen Menschen, allgemeine Formen der Orientierung in einer für sie unübersichtlichen, anonymen und von Katastrophen gekennzeichneten Wirklichkeit. Politische Doktrinen sind hiervon eine spezielle Variation. Mit der Fortdauer der gesellschaftlichen Bedingungen besteht auch diese Tendenz zur religiösen und weltanschaulichen Deutung des Lebens weiter. Schließlich wird die, aus den Erkenntnissen der Religionskritik wiedergewonnene, innere Fähigkeit der Theologie zu einer Kritik ganz eigener Art weitergetrieben. Sie ist im Grunde identisch mit der Kritik, die der Historische Materialismus am Fetischcharakter von Ware und Kapital übt. In der kritischen Theologie ebenso wie in der kritischen Analyse der kapitalistischen Ökonomie ist ein wichtiger Bestandteil die Kritik am Kapitalismus selbst als Religion und am Kapital als abstraktem Gott. In der Terminologie der Kritik der politischen Ökonomie findet sich diese Religionskritik am Kapitalismus unter dem Titel *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* in Marx' *Kapital*:

> „Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten [...] ist das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform. [...] Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen." (MARX, 1961, 85)

An dieser Stelle sind für Marx Religion (Christentum) und Kapitalismus unmittelbar identisch. Das Christentum ist dann nichts weiter als eine kapitalistische Ideologie. Demgegenüber hält er in den schon angeführten religionskritischen Thesen den widersprüchlichen Charakter der Religion fest.

Die Beziehungen zur Marxschen Analyse und zur europäischen modernen Theologie verweisen auf einen theoretischen Zusammenhang der Religionskritik Benjamins am modernen Kapitalismus. Während Benjamin, wie wir sahen, im Hinblick auf die erwünschte Vermittlung mit dem Marxismus in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ein Wahrheitsmoment an der Theologie, und damit an der Religion, festhält, bestimmt seine Kritik des *Kapitalismus als Religion* (VI, 100–103) diese ausschließlich durch ihre Herrschaftsfunktion. Benjamins Entwurf, der höchst konzentriert eine große Theorie birgt, nimmt Marx' fetischkritischen Gedanken auf und bezieht sich auf Max Weber. (1988a) Benjamin geht radikal über Webers These einer bloß religiösen *Bedingtheit* des modernen Kapitalismus durch die protestantische Ethik hinaus, indem er sie als die religiöse *Substanz* dieses Kapitalismus bestimmt. Mit beiden Gedanken ist er frappierend ein Vorläufer der Kritik am religiösen Wesen des Kapitalismus in der zeitgenössischen Theologie der Befreiung. Darin rechnet dieses Thema unter die bevorzugten Forschungsgegenstände – vor allem in den Arbeiten von Assmann/Hinkelammert (1992) und Dussel (1988).

Benjamin weiß, dass er mit seiner Religionskritik am Kapitalismus ein erhebliches Risiko eingegangen ist, nämlich auf den *„Abweg einer maßlosen Universalpolemik"* zu geraten. Unter dieser Voraussetzung, mit der er ganz vorsichtig seine Überlegungen zur Diskussion stellt, hebt er knapp *„drei Züge"* hervor, die *„schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar sind"*. (VI, 100) Es handelt sich um ihn als unmittelbaren und extremen *Opferkult*, um die Dauer und Unendlichkeit der Opfer und um die immer tiefere Verschuldung statt Entsühnung als ihre Folge:

> „Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie [...] Mit dieser Konkretion des Kultus hängt ein zweiter Zug der kapitalistischen Religion zusammen: die permanente Dauer des Kultus. Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultus *sans rêve et sans merci*. Es gibt da keinen ‚Wochentag', keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes (,) der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre. Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewusstsein, das sich nicht zu entsühnen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen", das heißt: dauerhaft und unentrinnbar. (VI, 100/101)

Ganz ähnlich wie Benjamin bestimmt der mexicanische anarchistische Theoretiker Flores Magón den Kapitalismus als religiösen Opferkult:

> „Das Kapital ist der moderne Gott, zu dessen Füßen alle Völker der Erde sich niederwerfen und Staub fressen. Kein anderer Gott hat eine größere Zahl von Gläubigen und wird so universal gefürchtet und verehrt wie das Kapital, und kein Gott hatte je mehr Opfer auf seinem Altar". (HINKELAMMERT, 1994, 118)

Die Universalität des Kapitalismus heute vollendet die zerstörerische Herrschaft des Kapitals über die Wirklichkeit. Der Kern dieser, verdinglichten, Unterdrückung ist die Ware und ihre Produktion und Verwertung. Sie ist der realexistierende Mythos der Moderne, versachlichte soziale Gewalt und zugleich deren Rechtfertigung. Gewalt ist sie, weil sie von Natur, Geschichte und menschlicher Gesellschaft und deren Qualitäten abstrahiert, in der Wirklichkeit selbst, nicht nur in der Ideologie. Diese Realabstraktion ist die Unterdrückung – totaler, wirksamer und gesicherter als es jede direkte persönliche oder politische Herrschaft zu sein vermöchte. Zur Entstellung bis Liquidierung des Konkreten gesellt sich, aufgrund der zyklischen Bewegung der kapitalistischen Wirtschaft, die ewige Wiederholung des Herstellungs- und Austauschprozesses der Waren. Er hat bisher Jahrhunderte überdauert, seit den Anfängen der Moderne in Europa, und bleibt in Gleichheit mit sich selber, es sei denn, es gelänge eine (Reihe von) Revolution(en) in einem emphatischen Sinne, die diese ewige Wiederkehr unterbrechen und abbrechen würde (n) zugunsten eines anderen gesellschaftlichen Ordnungsprinzips. Der a-historische Charakter von Ware und Kapital verschließt hermetisch die möglichen Zugänge zur Erfahrung der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft. Er ersetzt die Geschichte durch den Kreislauf, die Freiheit durch das Einverständnis und die Hoffnung durch die Resignation und den Zynismus.

> „Die Beherrschung durch die Ware" schreibt Michael Löwy, „macht diese zum Universum der Wiederholung par excellence, des Immergleichen, das sich im Kleide der Neuheit versteckt, des furchtbaren und infernalen Mythos der ewigen Wiederkehr." (1986, 220)

Die abstrakte, entfremdete, den Mehrwert und damit das Kapital schaffende Arbeit setzt das mehr oder weniger weitgehende Opfer der persönlichen Potentiale und ihrer möglichen sozialen und kulturellen Gestaltung voraus. Sigmund Freud hat in seiner Analyse der Zwangsneurose den Mechanismus entdeckt, demzufolge das Opfern, als Einhalten von Triebverzichten, die Verzichtsforderungen des Über-Ich nur umso strenger macht. Denn durch die Verzichte wird die seelische Energie von den Trieben weg und hin zum Über-Ich gelenkt, dessen Kraft von dieser abgelenkten Energie verstärkt wird. Auf diese Weise konservieren oder steigern die Neurose ebenso wie der kapitalistische Opferkult das Schuldgefühl – beziehungsweise die Schuld als wirtschaftliche Realität – statt die Menschen mit sich zu versöhnen. Benjamins Bemerkungen betreffen zugleich diese individuel-

le, psychische Seite, die Max Weber als den protestantischen, ethischen Geist des Kapitalismus analysiert hat, und den sozioökonomischen Prozess. Im Hinblick auf ihn ist Benjamins Analyse besonders aktuell. Denn innerhalb des heute erreichten Globalzustandes des Kapitalismus sind wir schon Zeugen der Rückwirkung des Opferganges großer Teile der „Dritten Welt", zum Beispiel in Afrika, über die ehemalige Zweite des sogenannten Realsozialismus, die unter dem Ansturm des Weltkapitalismus zusammengebrochen ist, auf die Erste Welt selbst - in ihrer permanent krisenhaften Wirtschaftsentwicklung und im Wachstum von neuer Armut und Gewalt.

Mit dem Blick auf die quasi-theologische Rechtfertigung des zeitgenössischen Kapitalismus in den neoliberalen Volkswirtschaftslehren von Samuelson und Friedman bis Hayek sprechen die lateinamerikanischen befreiungstheologischen Kritiker von einer apologetischen *Theologie des Marktes*, während Benjamin dem Kultus des Kapitals als Religion theologisch-dogmatische Aspekte abspricht. Der Gegensatz ist jedoch nur scheinbar. Denn in der spezifischen Theologie des Marktes, die die neoliberalen Lehren noch einmal theologisch einkleidet, ist jene religiöse Spannung aufgelöst, die den problematischen Gehalt der traditionellen theologischen Dogmatik ausmacht. Das ist die Spannung zwischen dem messianischen und dem apokalyptischen Moment. Das messianische Moment ist in dieser Theologie des Marktes zum bloßen Schein verkommen, das apokalyptische hingegen wird nicht mehr relativ als Durchgangsstadium gefaßt, sondern als realer absoluter Endzustand. Schließlich wird die auf Dauer gestellte Apokalypse in den Schein der Erlösung eingetaucht und dadurch ebenso verschleiert wie gerechtfertigt. Die Bahn der Zerstörung, die die Kapitalbewegung zieht, wird selbst zum Heilsweg erklärt. Die Theologie des Marktes ist also apokalyptisch und messianisch, jedoch mit einer spezifischen Differenz gegenüber dem authentischen Glauben und seiner Religiosität. Die Apokalyptik des Marktes ist real, seine Messianität aber formal und leer. Die Apokalypse hat ihren Erfahrungsgehalt am millionenfachen Leiden und Sterben der Ausgeschlossenen an Hunger und Krankheit, Militär- und Polizeiaktionen, schließlich an den Existenzvernichtungen im freien Wettbewerb selbst – sei es als Arbeits- oder Obdachlosigkeit, sei es als Unternehmensbankrott. In ihrer Deutung durch die Theologie des Marktes ist nun diese reale Apokalypse schon die Erlösung selbst, da ihr Ende nicht absehbar und das Andere, das real von der Marktwirtschaft Verschiedene, a priori und dogmatisch als das Reich des Bösen „erkannt" worden ist.

Diese Entleerung von Transzendenz und Heil, wie die Konzentration auf Apokalypse werden konkret im doppelten Kampfgeschehen des Marktes: – gegen seine äußeren Feinde und in seinem Inneren selbst. *Exemplarisch* spricht diese Markttheologie ihren Gehalt aus in der Umdeutung des Glaubenssymbols *Wüste*. In der Tora, der jüdischen Bibel, ist „Wüste" das Symbol für ein unvermeidliches Durchgangsstadium aus verkehrten Verhältnissen heraus, die ein würdiges Menschenleben unmöglich machen, und hin zur neuerlichen Lebensbegründung vor Gott. Einerseits entspricht diesem Symbol in der Realität negativ die Verweigerung gegenüber den *„Fleischtöpfen Ägyptens"* (2. Mose 16, 3), andererseits veranschaulicht das Symbol positiv den Weg hin zu dem „Land, wo Milch und Honig fließen" (2. Mose 3, 8) Daraus wird nun in der Theologie des Marktes Verwüstung als auswegloser und messianisch gerechtfertigter Zustand. Daß *„das menschliche Herz hungert nach diesem Brot"* der *„Solidarität"*, sei eine *„atavistische Reminiszenz"*, schreibt der US-amerikanische Theologe Michael Novak, Absolvent der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, in einem seiner Schlüsseltexte: *The Corporation. A Theological Inquiry.* Befreit von der Sünde der Solidarität akzeptiert Novak zufolge der moderne Christ

> „das ‚Ödland', das wir im Herzen des demokratischen Kapitalismus finden [...] wie ein Schlachtfeld, in dem die Individuen inmitten von Leichen umherirren." Denn „diese Wüste" ist „wie die dunkle Nacht der Seele [...] der Mystiker [...]. Sie wird bewahrt [...] aus Respekt vor der Verschiedenheit [...] der Menschen [...], aus Ehrfurcht vor dem Bereich des Transzendenten (..)" (VIDALES, 169)

„Diese Mystik vom Schlachtfeld", analysiert der Ökonom und Befreiungstheologe Franz J. Hinkelammert, *„mit den Leichen der Gefallenen setzt Novak jedem Versuch entgegen, der Gesellschaft irgendeinen Sinn zu geben." „Gott wird hier"*, resümiert ein anderer Befreiungstheologe, Raul Vidales, *„zu einem Synonym für das Nichts"*. (168) Dieser theologische Entwurf *„besteht in der Negation eines Gottes als Fülle des Lebens, an dessen Stelle er Gott als Transzendierung der Leere setzt."*, so urteilt Franz J. Hinkelammert.

> „Diese extrem nihilistische Theologie ist lediglich Resultat einer nihilistischen politischen Bewegung hin zum totalen Markt [...] Worum es sich bei diesen Theologien handelt, ist die Zerstörung der Hoffnung auf das Reich Gottes und der entsprechenden Rückschlüsse auf unser Leben",

urteilt Vidales und unterstreicht mit Hinkelammert:

> „Die Frömmigkeit verwandelt sich in die Faszination durch den Tod. Daraus geht also hervor, daß der Gott dieses ‚leeren Heiligtums', dieser Gott der Leere und des Nichts, daß dieser Gott der Tod ist. Sterben und sterben lassen, das ist seine Transzendenz. Und denjenigen, der auf dem Brot der Solidarität besteht, muss man töten". (170)

Ganz komplementär beschreibt Benjamin diesen Zug der Religion des Kapitalismus:

> „Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist (,) das Aushalten bis ans Ende [...] den erreichten Weltzustand der Verzweiflung, auf die gerade noch gehofft wird. Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, dass Religion nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand, aus dem Heilung zu erwarten sei." (VI, 101)

Sowohl von Benjamin wie von der Theologie der Befreiung wird das Kapital erkannt als ein Gott der Abstraktion. Die Verwertung des Kapitals ist ein extremer Opferkult. In der Gegenwart, so möchten wir Benjamins Analyse weiterführen, hat dieser kapitalistische Opferkult drei Seiten. Er opfert zunächst an den Menschen, die sich als Ware Arbeitskraft in einem entfremdeten Dasein erhalten, dasjenige an ihrem Leben, was in dieser ökonomischen Bestimmung nicht aufgeht: die Möglichkeit, als lebendige und freie Person in Gemeinschaft ein sinnerfülltes Leben zu führen. Zugleich aber und zunehmend opfert er, wen und was er aus diesem Wirtschaftskreislauf aussperrt oder dem er von vornherein den Zugang verweigert. Schließlich zertrümmert er die autonomen Ordnungen der Natur vermittels einer Wissenschaft und Technik, die die Natur für die Erfüllung ihrer beiden Aufgaben im Kapitalismus präparieren: Träger und Speicher des als Kapital verwerteten und akkumulierten Mehrwerts zu sein und die Mittel für die Steigerung des relativen Mehrwertes bereit zu stellen als arbeitssparende Techniken.

Am Ende seiner Überlegungen begreift Benjamin Nietzsches Übermenschen als Allegorie der zerstörerischen Kapitalbewegung. Nachdem der Mensch im geschlossenen System des totalen Marktes alle Hoffnung auf ein anderes Leben fahren gelassen – gemäß der Inschrift über dem Eingang zum Inferno in Dantes *Commedia Divina* – und sie allein daran gewandt hat, keine mehr zu haben, muss er diese ausweglose Verzweiflung glorifizieren und sich mit ihr identifizieren:

> „Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos, das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt [...] Der Gedanke des Übermenschen verlegt den apokalyptischen ‚Sprung' nicht in die Umkehr, Sühne, Reinigung, Buße, sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung. [...] Der Übermensch ist der ohne Umkehr angelangte, der durch den Himmel durchgewachsne, historische Mensch. Diese Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit, die religiös" auch für Nietzsche „Verschuldung ist und bleibt (,) hat Nietzsche pr(ä)judiziert. Und ähnlich Marx: der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus." (VI, 101/102).

Mit der letzten Bemerkung schließt Benjamin den Kreis durch den Bogen hin zur Kritik der marxistischen Sozialismuskonzeption als ein Fortschreiten vermöge der „Errungenschaften" des Kapitalismus.

Benjamin hat gezeigt, dass heute der real wichtigste, daher hervorzuhebende Gegenstand einer Kritik der Religion als Ideologie und daher als Teil von Herrschaft, eine ganz *bestimmte* Religion ist, die sich *prima vista* keineswegs zu erkennen gibt als Religion. Vielmehr wird sie vom *common sense* als eine höchst rationale Denkweise und nützliche reale Einrichtung betrachtet: die kapitalistische Marktwirtschaft. Als Religion hat sie drei allgemeine Merkmale: *Erstens* ist diese Religion diejenige der modernen und „postmodernen", nämlich neoliberalen Zeit. Ihre mächtige, fortdauernde Existenz nimmt gerade in der als postmodern missdeuteten gegenwärtigen Zuspitzung der Moderne noch an Gewicht zu. Sie zeigt das Misslingen der modernen religionskritischen Aufklärung bis heute an. *Zweitens* handelt es sich um die umfassend herrschende Religion. Die ganze Welt, sofern und soweit sie schon modernisiert ist, findet sich in einem Zustand vor, der ihre Unterwerfung unter diesen religiösen Kultus anzeigt. Er ist im Zentrum eben dieser Moderne selbst angesiedelt und widerspricht daher vollständig deren aufgeklärtem Selbstverständnis. In der Gegenwart redet alle Welt über den positiven Zusammenhang des Kapitalismus, der als Marktwirtschaft bezeichnet wird, mit Aufklärung, Demokratie, moderner Rationalität überhaupt. Hingegen ist von Benjamin zu lernen, dass hier ein fundamentaler Widerspruch das Verhältnis bestimmt. Denn die materielle und die ideologische Herrschaftsdynamik des Kapitalismus sind in sich irrational. Sie sind nämlich – in der Bedeutung des von dem norwegischen Sozialwissenschaftler Johan Galtung geprägten Begriffes – *strukturelle Gewalt*, und sind daher auf Verschleierung so angewiesen, wie sie tendenziell Vernunft abschaffen, so weit diese nicht unmittelbar für Herrschaft und Macht in Dienst genommen werden kann.

Die Moderne ist religiös konstituiert. Sie ist durch einen ihr eigenen besonderen Glauben strukturiert, und insofern ist sie ganz unmodern, ihrer säkularen Ideologie der Erkenntnis und Verwirklichung der Vernunft widersprechend, und sie doch gleichzeitig erfüllend, vermittels der Irrationalität einer bloß instrumentellen Vernunft. Kurz und bündig gesagt: Die spezifische Rationalität der Moderne *ist* zugleich ihre Irrationalität – die spezifische Irrationalität der Moderne *ist* die ihr eigene Form der Rationalität. Ihre Irreligiosität hinsichtlich der klassischen Religion entspringt ihrer eigenen Religiosität, ist deren Folge als ein gleichsam religiöses Konkurrenzunternehmen. Das hat die alte Religion einerseits aus dem Felde geschlagen. Aufgrund ihrer Identität *als Religion* duldet die säkulare moderne Religion des Kapitals jedoch die klassische Religiosität unter sich, in Grenzen und gleichsam auf Nebengeleisen, fördert sie sogar und erstreckt diese Duldung auch auf den religiösen Wildwuchs, der sich als Zerfallsprodukt der alten Religion und auf dem Boden so unveränderter wie auch neu geformter religionsträchtiger Entfremdungs- und Elendsverhältnisse ergibt.

Beim Kapitalismus handelt es sich, *drittens*, um eine ganz reine Religion. Rein und total ist sie im Sinne von: frei von allen inneren Widersprüchen, daher Schwächen und Unwägbarkeiten, die der herkömmlichen alten Religiosität eigentümlich waren. Diese moderne Religion ist darum die Religion *par excellence*, weil sie ein uneingeschränkter und umfassender Opferkult ist.[60] Sie ist Opferkult

[60] Die Bestimmung ihres religiösen Aspekts als Opferkult gilt auch noch für die marxistisch-leninistische Variation der Moderne, die sich ganz *gegen* ihr religiöses Wesen als atheistisch missverstanden hat. In diesem Falle waren die Opfer der jeweiligen gegenwärtigen Politik

ohne die Kompensationen und ohne die Versprechen der herkömmlichen Religion. Sie kommt aus ohne die Utopien und vor allem ohne die gefährlichen, subversiven Handlungsneigungen zur Befreiung von jedem Opfer und aller Opfer, von aller – weltlicher wie religiöser – Herrschaft.

Im Selbstverständnis der klassischen Religion wurden in letzter Instanz die Opfer gebracht im Interesse der Befreiung. Am Beispiel des Überganges vom Menschen- zum Tieropfer in der biblischen Erzählung von Isaak, der statt seines Sohnes einen Bock opfert, hat Franz J. Hinkelammert diese Entwicklung im alten jüdischen Glauben gezeigt. (HINKELAMMERT, 1989, 17f.)

Der Gott der modernen Religion ist der Wert und seine Verwertung. Dieser Gott wirkt als eine unsichtbare, abstrakte, in diesem Sinne geistige, gleichwohl ganz real herrschende Macht. Durch den berufenen Mund der akademischen Volkswirtschaftslehre, die damit ihr theologisch-dogmatisches Wesen verrät, wird diese Macht präsentiert als schöpferisch, ewig, allmächtig, allwissend und weltumspannend: eben mit den Attributen, die Gott von Glauben und Theologie zugeschrieben werden. Angemerkt werden mag, dass die mittelalterliche Theologie im Resultat ihrer Erwägungen dieses Sein-wie-Gott und doch nicht Gott sein als Wesensbestimmung des *Teufels* anführt.

Darum hat Benjamin auf die kapitalistische Moderne in ihrer Irrationalität mit dem Bilde der Hölle verwiesen. Ihr Kultus ist das System der Opfer von Natur und Menschen, in dem die Verwertung des Wertes – der Gott dieser Religion – sich erhält, sich erhöht und seine Herrschaft intensiviert.

Dialektik der Profanierung

Praxis als emanzipatorische Politik und versöhnte Natur

Glutkern

Benjamin hat die Verlebendigung des Marxismus durch Theologie gefordert. Von der Art und Weise, wie der bucklige Zwerg Theologie der leblosen Puppe Historischer Materialismus zur Hilfe kommen soll, hatte er eine ganz besondere Vorstellung. In den Paralipomena zu den geschichtsphilosophischen Thesen hat er sie mit diesem Bild ausgedrückt:

durch die Verheißung gerechtfertigt, in eine lichte Zukunft zu führen. Der Teufel gilt in dieser Lehre als gottähnlich, aber doch als sein Gegenteil. Ebenso könnte man das Kapital interpretieren. Wie Gott ist es das unsichtbare Wesen hinter allen Dingen. Verheißt Gott Erlösung von der Sünde, so erweckt das Kapital den Anschein, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl zu schaffen. Es bietet alle Güter dieser Welt und schädigt oder zerstört zugleich, was ihre Produktion ermöglicht: die Natur und die Menschen. Der Teufel als Kapital verlockt die Menschen mit den Annehmlichkeiten dieser Erde, aber um einen doppelten Preis: Für die große Mehrheit der Weltbevölkerung bleibt es beim Angebot aus Mangel an Kaufkraft, sie verharrt in einem verarmten und verelendeten Dasein und Überdies wird die Natur tiefgreifenden Schädigungen und Zerstörungen ausgesetzt. (TÜRCKE, 1992, 119–135).

„Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben steht, übrig bleiben." (I/3, 1235).

Der Historische Materialismus wird also gleichsam neu geboren, indem er sich mit Theologie vollsaugt. Zugleich aber soll Theologie in diesem Prozess vollständig verschwinden. Denn wir dürfen annehmen, dass Benjamin mit dieser theologischen Schärfung des Historischen Materialismus gewiss nicht hinter die Einsichten der neuzeitlichen Religionskritik zurückgehen will. Nur durch ein Verfahren des Denkens, wie es mit dem gebrauchten Bilde veranschaulicht wird, so scheint es ihm, kann diese theologische Durcharbeitung des Historischen Materialismus zugleich jenen Einsichten treu bleiben. Auf dem festen Boden der religionskritischen Aufklärung stehend, wendet sich Benjamin nicht einer beliebigen Theologie oder Theologie an sich zu, sondern einer ganz besonderen jüdischen Denkweise. Deren substantielle Begriffe sind Prophetie und Messianität und der dieser wesentlich angehörende der Apokalypse. Sie ermöglichen, Befreiung umfassend zu denken. Der so bestimmte theologische Gedanke fällt nicht mehr unter die Verneinung durch Religionskritik. Denn durch seinen Inhalt bestätigt oder verschleiert er nicht Herrschaft und Leiden und durch seine subversive Stellung gegenüber der Realität widerspricht er einer vertröstenden Funktion.

Benjamin setzt also eine Theologie voraus, deren Herz Prophetie und Messianität sind als zentrale Offenbarungen Gottes. Diesen Gott in seinem Anderssein, von dem Benjamin seit der frühen Sprachphilosophie (II/1, 140 f.) und dem weiter unten zu erörternden Essay *Zur Kritik der Gewalt* (II/1, 179f.) nicht mehr *expressis verbis* redet, mutet er marxistisch geschulter Vernunft zu. Sie soll keineswegs verneint oder abgeschwächt, sondern gestärkt und geschärft werden. Zu keinem anderen als zu diesem Zwecke nimmt Benjamin an dieser Vernunft jene weitgehenden Revisionen vor, in denen Prophetie und Messianität vermittelt konkret werden. Gleichsam eingeschmolzen und neu geboren wird Marxsche Theorie in dem, was Benjamin aus dem jüdischen Glauben bezieht, und was den Vernunftbegriff dieser Theorie allererst begründet.[61] Insofern handelt es sich bei Benjamins Profanierung der Theologie im Interesse der Erneuerung de Marxismus um eine dialektische Bewegung. Nicht allein die Theologie, auch der Marxismus werden einschneidend verwandelt. Im Blick auf die deutsch-jüdische *Inteligentsia* zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der Benjamin angehört, deren romantischen Antikapitalismus er teilt, revolutionär gewendet durch mystischen Messianismus und libertäre Utopie, schreibt Michael Löwy, *„in ihren Werken* [liesse sich] *ebensoviel Sakralisierung des Profanen wie Säkularisierung des Religi-*

[61] Dies notwendig theologische Fundament der Vernunft in ihrer Erscheinungsweise als Kritik der Politischen Ökonomie von Marx hat Christoph Türcke hervorgehoben: Die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik. Türcke zeigt in diesem Text eine Beziehung zwischen der philosophischen Idee der Vernunft und der theologischen der Versöhnung. Beiden ist die Perspektive der Widerspruchsfreiheit gemeinsam. (TÜRCKE, 1987).

ösen beobachten."(LÖWY, 1997, 35) Benjamin ist, wie sich zeigen wird, dieser Dialektik nicht unbegrenzt gefolgt, weshalb in Teil F mit ihm über ihn hinauszugehen sein wird.

Benjamins Bild von der Tinte, die im Löschblatt verschwindet, weil dieses sich ganz mit ihr vollsaugt, will besagen, dass *durch* Theologie das Wesen des Historischen Materialismus wieder hergestellt wird. Aber *wenn* das so ist, dann ist Materialismus ein sich selbst missverstehender Begriff. Denn es kann dieser Materialismus, als Marxsche Theorie, nur dann theologisch auf *seinen* Begriff gebracht werden, wenn er selber – bei aller puppenhaften Leblosigkeit – noch etwas von diesem utopischen Gehalt des theologischen Elements – mit subversiver Funktion – in sich hat. Das heißt nichts anderes, als dass das innere Wesen dieses Historischen Materialismus immer schon Theologie *ist.* Allerdings ist Theologie mit dieser Funktion keine beliebige. Der Historische Materialismus kann in seinem Wesen nur von einer Theologie bestimmt sein, die ihrerseits *durch Kritik,* beispielsweise die Marxsche, aus den Entstellungen der religiösen Wahrheit *zu sich selbst befreit* worden ist. Der von Theologie revolutionierte Marxismus, ebenso wie die durch Religionskritik erneuerte Theologie, sind die beiden besonderen Aspekte der einen Erkenntnismethode der Geschichte und der Chancen der Praxis in dieser Geschichte. Dies Wissen ist also zugleich theologisch und gesellschaftskritisch-politisch. *Theologisch* bezieht es sich auf die Wege der Erlösung und die vorausgehenden der Schöpfung und der Offenbarung, um Franz Rosenzweigs jüdische Ordnung der theologischen Begriffe zu benutzen. (ROSENZWEIG, 1990) *Politisch* will es die revolutionären Möglichkeiten in den zugespitzten Krisenzeiten der Geschichte erkennen. Die „materielle" Welt ist der Ort, an dem beide Wege sich verbinden.[62]

Adorno hat den *„theologischen Glutkern"* (zit. in V/2, 1130) des Historischen Materialismus indirekt zu fassen versucht – im Verbot, das Gute zum Thema von Erkenntnis zu machen und in der strengen Beschränkung auf Kritik. Mit Horkheimer teilt er die Auffassung, es gebe *„nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint."* (ADORNO/HORKHEIMER, 1971, 195) Solche radikale Gesellschaftskritik kann als negative, prophetische Theologie bezeichnet werden. Für sie sind die theologischen Ideen der Erlösung und Versöhnung eine erkenntnistheoretische Voraussetzung und ermöglichen eine historische, praktische Perspektive ins Auge zu fassen, in deren Interesse die Kritik betrieben wird. Denn schließlich kommt, so Adorno, *„der Materialismus* [...] *mit der Theologie* [...] *dort überein, wo sie am materialistischesten ist: seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches."* (ADORNO, 1970c, 207) – sowohl aus psycho-somatischer Neurose wie aus sozioökonomischer Entfremdung. Theologie, wenn sie sich auf diese Verheißung der Auferstehung des Fleisches konzentriert, statt einer real ohnmächtig bleibenden Idealisierung des Geistes, ist offenkundig selbst materialistisch. Freilich ist ihr Gehalt ein eminent theologischer Materialismus. Dessen dialektischer Begriff affirmiert nicht das entstellte materielle Leben, sondern verweist auf die Möglichkeit der Auferstehung als Neuschöpfung dieses Lebens in einer befreiten und erlösten Gestalt, als Prozeß und Weg des Glücks unter dem Stern der Erlösung. Eine Reflexion dieser Perspektive wird von Adorno *„Profanierung"* der Theologie genannt. Benjamin hat diese Idee Adornos zu konkretisieren versucht. In Experimenten mit Haschisch versuchte er festzustellen, ob *„profane Erleuchtung"* des Bewusstseins möglich sei als ein angemessenes Äquivalent zu religiöser Erfahrung, ganz im Diesseits. In der Sphäre der Politik hoffte er, in der Praxis der Kommunisten, so weit sie revolutionär war, die Realität der theologisch-materialistisch gedachten Annäherung von Glücksstreben und Erlösung zu finden. In den utopischen Visionen Charles Fouriers schließlich sah er die Aufhebung des Gegensatzes zwischen der Natur und den Menschen angelegt.

Diese Konkretisierungen der Forderung, die theologischen Gehalte zu entdecken und zu realisieren *als ganz bestimmte profane Möglichkeiten,* verweisen auf das Problem einer Profanierung, die das Spannungsverhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dem Heiligen und dem Profanen auflöst zugunsten des profanen Elements in dieser polaren Spannung. Das Problem wird im folgenden an der politischen und an der ökologischen Frage eingehender demonstriert. Daher sei eine Bemerkung zur Profanierung in der Dimension des Bewusstseins vorausgeschickt. Wie hinsichtlich der Politik oder des menschlichen Naturverhältnisses, so ging es Benjamin auch im Felde des bewussten Erkennens darum, materialistisch die religiöse Erfahrung in eine profane zu verwandeln, hier durch Experimente mit Rauschmitteln. Freilich verhält sich Benjamin, wie in den beiden anderen Dimensionen der Profanierung, auch hier reflektiert und distanziert. Er macht Experimente mit Wirklichkeiten, die dem Ziel der profanen Erleuchtung näher bringen sollen, ohne von ihnen abhängig werden.

> „Die wahre schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung [...] liegt nun wahrhaftig nicht bei den Rauschgiften. Sie liegt in einer *profanen* Erleuchtung, einer materialistischen, anthropologischen Inspiration, zu der Haschisch, Opium oder was immer sonst die Vorschule abgeben können."

---

62 Leonhard Ragaz, der Theologe des Religiösen Sozialismus, hier von Hans-Erich Reuter interpretiert, steht unserer Interpretation eines dialektischen Verhältnisses von Theologie und Marxismus nahe, wenn er fordert: *„Der wahrhafte Sozialismus muss auf das Recht der Gemeinschaft und das Recht des Einzelnen gegründet werden. Er muss auf einer Synthese aufbauen, ‚einem Idealismus, der zugleich Materialismus, und einem Materialismus, der zugleich Idealismus ist.' Der neue religiöse Sozialismus kann für diese Synthese eintreten, weil er einen Idealismus vertritt, der ‚die Welt nicht idealisiert, sondern dem Ideal erobert'; er kann Marx gegen den Marxismus setzen, weil er ‚den letzten Sinn des Marxismus in seinem weltlichen Messianismus' erkennt."* (RAGAZ in: DIEFENBACHER, 1996, 95) Es geht also um die Synthese eines Idealismus, der die konkrete Wirklichkeit nicht nur kennt, sondern sie auch gemäß Idealen verändern will, mit einem Materialismus im Interesse der Veränderungen. Ragaz' Denken ist ausgebreitet in einem polaren Spannungsbogen zwischen Ethik und Eschatologie.

> Und er wusste, dass sie „eine gefährliche" und andererseits „die der Religionen [...] strenger" ist, das heißt herausfordernder, kreativer. (II, 297).

Innerhalb seiner Konzeption der Begegnung von horizontaler Bewegung auf das Glück und vertikaler auf die Erlösung hin hatte Benjamin die praktisch und damit auch theoretisch entscheidende Frage nach der *konkreten Art und Weise des Zusammenwirkens der vertikalen und der horizontalen Pfeilrichtung* nicht gelöst. (Vgl. weiter oben die Erörterung des *theologisch-politischen Fragments*). Dieses offene Problem wird nun erörtert an Überlegungen Benjamins zur Frage der politischen Anwendung von Gewalt und zum Umgang mit der Natur. Beide Themen sind als Versuche zu begreifen, der Forderung einer Profanierung der theologischen Idee des Messianischen konkreten Ausdruck zu verleihen.

Revolution?

Etwa ab 1925 näherte sich Benjamin, unter dem Einfluss der Lektüre von Georg Lukács´ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, dem Marxismus und vor allem kommunistischer politischer Strategie, ohne seinen „metaphysischen Anarchismus" aufzugeben, wie Gershom Scholem schreibt: *„Die Idee des Messianismus verändert sich bei ihm, spielt (...) aber weiterhin eine beherrschende Rolle (...) Das Destruktionsprinzip (...) erscheint jetzt als Aspekt der Erlösung, die sich immanent manifestiert und über die Geschichte der menschlichen Arbeit* [marxisch begriffen] *vollendet."* (SCHOLEM in LÖWY, 1997, 168) Michael Löwy zufolge findet

> „nach dem Jahre 1930 [...] der Anarchismus in Benjamins Schriften keine Erwähnung mehr, und das gleiche gilt für den Messianismus, doch bleiben beide Themen hermetisch präsent und wirken wie ein unterirdisches Feuer, dessen Schein an die Oberfläche dringt."(1997, 146).

Es war die Permanenz dieses Feuers, die es Benjamin geboten hatte, sich 1940, in der vor allem durch die Thesen „Über den Begriff der Geschichte" gekennzeichneten dritten Phase der Entwicklung seines Denkens, vom Partei- und Staatskommunismus vollständig zu lösen. In der mittleren Phase, die jetzt zur Debatte steht, schwankt er zwischen einer kurzzeitigen vorbehaltlosen Unterstützung der Sowjetunion – sie geht übrigens mit einer hohen Wertschätzung des technischen Fortschrittes einher – die Löwy auf die Jahre 1933–1935 datiert (1997, 149) und an den Schriften *„Erfahrung und Armut"* (II/3, 213–218), *„der Autor als Produzent"* (II/2, 683–701) und *„das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit"* (I/1, 431–508) festmacht, und kritisch-solidarischer Distanz, wie sie Benjamin im *„Moskauer Tagebuch"* von 1926 ausgesprochen hat:

> „Man macht den Versuch, die Dynamik des revolutionären Vorgangs im Staatsleben abzustellen – man ist, ob man will oder nicht, in die Restauration eingetreten." (VI, 338)

Löwy charakterisiert die von Benjamin in seiner mittleren Phase versuchte Vermittlung des messianisch-anarchistischen Ziels mit kommunistischer Politikpraxis:

> „Die anarchistischen Methoden hält er [...] ‚für untauglich', und die Ziele des Kommunismus sind ‚Unsinn'. ‚Was dem Wert der kommunistischen Aktion darum kein Jota benimmt, weil die das Korrektiv seiner Ziele ist und weil es sinnvoll politische Ziele nicht gibt.'" (LÖWY, 1997, 143; BENJAMIN, Briefe I, 426).

Mit anderen Worten: Die anarchistische zufällige Gewaltpraxis oder anarchistische Gewaltlosigkeit können den entscheidenden Bruch mit katastrophaler Geschichte und Kapital und Staat in der Gegenwart nicht vollziehen. Das kann nur systematischer und diszipliniert an der Realität orientierter kommunistischer Gewalt gelingen. Gleichzeitig soll diese, im Interesse der messianisch-anarchistischen Perspektive, die kommunistische unmittelbare Zielsetzung einer Diktatur, eines starken, zentralisierten Staates, den Benjamin ablehnen muss, korrigieren. Die Logik der Argumentation kann bezweifelt werden. Dass aus organisierter gewaltsamer Politik ein diktatorischer Staat als organisierte Gewalt, hervorgeht, wäre nur konsequent – gegen das unmittelbare anarchistische und auch das mittel- bis langfristige kommunistische Ziel einer staatsfreien Gesellschaft, wie es von Marx, Engels und Lenin formuliert worden ist. Aus Benjamins messianisch-anarchistischer Perspektive kann es innerhalb von Politik überhaupt keine sinnvollen Ziele geben, aber sie soll als diejenige Praxis unumgänglich sein, die zur Verwirklichung solcher Ziele führt. Benjamin versucht, den Widerspruch dadurch zu lösen, dass er die (kommunistische) revolutionäre Gewalt als Ausdruck einer *„reinen" „göttlichen Gewalt"*, auffasst, dadurch kategorial verschieden von aller anderen Gewalt, wie er in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* schrieb. (II/1, 179f.) Der ausgesprochene Zweck dieser Abhandlung ist es, zu zeigen, *„dass und wie (...) die revolutionäre Gewalt möglich ist."* Denn: *„Die Ethik, auf die Geschichte angewendet, ist die Lehre von der Revolution."* Deren Konkretisierung, *„auf den Staat angewendet,"* ist *„die Lehre von der Anarchie."* (202)

Benjamin beginnt seine Argumentation, indem er die revolutionäre von der *„mythischen"* Gewalt unterscheidet, in der ein Machtwille den Staat und sein Recht in der Gesetzgebung begründet und in der Rechtssprechung erhält. Diese existierende Gewalt des Staates, so Benjamin, ist zwar legal, durch Gesetze geregelt. Dennoch ist sie nicht, was sie zu sein vorgibt, Schutz oder Durchsetzung von Freiheit und Gerechtigkeit, sondern Unterdrückung, weil mythische Gewalt.

Der Unterdrückungscharakter des Rechts kann von den beiden wichtigsten Schulen des juristischen Denkens – Naturrecht und positiv gesatztes Recht – nicht kritisch als Form der Gewalt begriffen werden. Ebensowenig können diese Denkweisen die Legitimität der revolutionären Gewalt begründen. Das *Naturrecht* bezieht sich bloß auf die kritische Prüfung der gegebenen Rechtsnormen hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit den obersten Normen, wie sie im Naturrecht vorliegen. Es prüft damit die Legitimität des bestehenden Rechts und stellt nicht das Problem, ob die vielfach gewaltsamen Mittel zur Durchsetzung

der legitimen Normen an sich selber schon gerecht sein können. Die Betrachtun gemäß dem *positiven* Recht hingegen unterstellt ungeprüft die bestehenden Rechtsnormen, ihre Legalität, zugleich auch als legitim und prüft nur, ob sich Mittel und Handlungen an die legale Ordnung halten, weil die Rechtsordnung legal ist. Als Zusammenhang von Gesetzen ist sie auch schon legitim. Beide Betrachtungsweisen klammern das rechtliche Problem der Revolution aus. Das ist die Frage, ob gewaltsame Mittel zur Durchsetzung oberster legitimer Normen und ihnen gemäßer gesellschaftlicher Veränderungen selbst legitim sind und daher die Legalität des positiven Rechts verletzen dürfen. Das Naturrecht unterstellt einfach die Legitimität des Gewaltgebrauches zugunsten seiner Durchsetzung. Der Rechtspositivismus kann nicht das Problem der legitimen aber illegalen revolutionären Handlungen stellen, etwa des sozialen Generalstreiks, den Benjamin als revolutionären Akt *sui generis* darstellt.

Der Rechtsfrieden, den die legale Ordnung sichert, ist kein wahrer Friede, da er ein Herrschaftsverhältnis sanktioniert, das sich dem Sieg einer sozialen Gruppe oder Klasse verdankt. Der wahre Frieden ist gewaltfrei, er kommt als Advent des gerechten Menschen. Die Aufgabe der Revolution ist es, durch Unterbrechung der Geschichte der Herrschaft, durch ihren Abbruch und ihre Beseitigung diesen Advent vorzubereiten. Das Messianische ist in der Revolution der transzendente Anteil, der vermittelt mit der revolutionären sozialen Aktion in die bisherige Geschichte hineinragt und sie beendet.

Die Revolution vernichtet die *„mythischen“* Gewalten. Da die revolutionäre Gewalt nicht rechtstheoretisch begründet werden kann, kehrt Benjamin zum theologischen Fundament und Kern seines Denkens zurück. Dabei setzt er das Dasein Gottes und einer göttlichen Gewalt als *„reine Gewalt“* voraus. Sie ist rein, weil sie unmittelbarer Vollzug *„der Gerechtigkeit“* ist als *„Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung.“* (II, 198). Die Revolution vernichtet die *„mythischen Gewalten“*, den Staat und das Recht. In der revolutionären Gewalt *„manifestiert sich göttliche Gewalt.“* (VI, 99), und zwar als *„eine Gabe der göttlichen Macht, als Machtvollkommenheit im einzelnen Fall.“* Dieser Fall trifft immer wieder zu hinsichtlich der rechtsfreien *„Gemeinschaft“*(VI, 106).[63]

> Es stehen „der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei [...] Sie vermag im wahren Kriege genauso zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher.“ (II/1,203).

> Es kommt zwar an auf die „Durchbrechung dieses Umlaufs [der Gewalt] im Banne der mythischen Rechtsformen“, auf die „Ersetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt“. Zugleich aber ist die „Gewalt auch jenseits des Rechtes [...] als reine, unmittelbare gesichert.“ Damit ist für Benjamin erwiesen, „dass und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist.“ (II/1,202) Diese „reine Gewalt“ ist zugleich göttlich und humanistisch: „Zerstörung ist das Klima echter Humanität.“[64]

Die *„reine Gewalt“* ist, so Benjamin, *„auf unblutige Weise letal.“*(II/1,199) Andererseits spricht jedoch das von ihm gewählte biblische Beispiel gegen den unblutigen Charakter dieser Gewalt:

> „Gottes Gericht an der Rotte Korah [...] trifft Bevorrechtete, Leviten, trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend, und macht nicht Halt vor der Vernichtung.“ (II/1,199).

Gegen seine eigene theologische Prämisse führt Benjamin den Gedanken an, dass göttliche Gewalt gewaltlos sei. Er löst den Widerspruch zwischen dieser Bestimmung und der vorherigen von der reinen göttlichen Gewalt, indem er einen geschichtstheologischen Gedanken des Judentums aufnimmt, die prophetisch-messianische Lehre von ‚dieser Welt‘ und ‚der kommenden, göttlichen.‘

> „Göttliche Gewalt“, so Benjamin, „manifestiert sich“ „nur in der Gemeinschaft“ „gewaltlos oder gewaltig.“ „In dieser Welt“ steht „höher: göttliche Gewalt als göttliche Gewaltlosigkeit.“ „In der kommenden göttlichen Gewaltlosigkeit höher als göttliche Gewalt.“ (VI, 99)

Der zeitliche Vorbehalt der Gewaltlosigkeit für das Zeitalter der Erlösung, das erst noch kommen muss, für die Gewaltlosigkeit jenseits der Gegenwart, in der Göttliches sich in der gewaltsamen Revolution manifestiert, da ihre Aufgabe ist, Recht und Staat zu vernichten, führt zur Gleichzeitigkeit von zwei sehr ver-

---

63 Hier nicht, so konkretisieren wir Benjamins Gedanken, als soziale Klasse, sondern als politisches Subjekt des revolutionären Kampfes begriffen, dessen Teilnehmer den verschiedensten sozialen Klassen und Schichten entstammen können. Im Gegensatz zur sozialistischen, vor allem marxistischen Ideologie entspricht diese Konkretisierung der Realität. Es hat nie eine „proletarische“ Revolution gegeben. Das Subjekt der Revolutionen in der Moderne war immer ein Zusammenschluss von Menschen unterschiedlichster sozialer Herkunft. Innerhalb des Proletariats (das es politisch schon lange nicht mehr gibt und dessen Existenz vom Kapitalismus derzeit auch technisch-ökonomisch aufgelöst wird) war es wiederum nur eine Minderheit, die an diesen Kämpfen teilgenommen hat. Und zwar war es, beispielsweise in Deutschland 1919, jene Minderheit, die noch nicht ganz proletarisiert war durch den kapitalistischen Fortschritt, die noch komplexe Fähigkeiten handwerklichen Ursprungs in der Arbeit anwenden konnte als Basis für ein Selbstbewusstsein mit politischer Bedeutung. Es gibt allerdings zwei Ausnahmen von dieser Regel: Die russische Februarrevolution 1917, die von der großen Mehrheit des städtischen Proletariats getragen wurde, (das aber selbst nur eine kleine Minderheit in der damaligen überwiegend bäuerlichen Bevölkerung Rußlands war) und die anarchistische große Mehrheit des ländlichen und städtischen Proletariats in der spanischen Revolution von 1936.

64 – ein Satz, der von Bakunin stammen könnte, der bekanntlich sagte: *„Die zerstörerische Lust ist eine schaffende Lust.“*, freilich auch nicht sehr verschieden von einem kapitalistischen Grundprinzip, wie es, lobend, Joseph Schumpeter formuliert hat: *kreative Zerstörung*“. Benjamin findet in André Bretons Roman *„Nadja“* – und den Surrealismus hat er als ein anarchistisches Projekt im Medium der Kunst aufgefasst – *„eine ausgezeichnete Stelle über „die hinreissenden Pariser Plünderungstage im Zeichen Saccos und Vanzettis.“*“ (II/1, 297) und urteilt: *„Seit Bakunin hat es in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben. Die Sürrealisten haben ihn.“* (II/1, 306)

schiedenen Haltungen mit sehr unterschiedlichen Gewichten. In der Realität der Gegenwart ist die gewaltsame Revolution die notwendige und praktische Manifestation des Göttlichen. Gewaltlos manifestiert es sich erst in der kommenden Welt. Gewaltlosigkeit hat daher in Benjamins Argumentation etwas Irreales an sich. Ideologiekritisch könnte man sagen, die Idee der göttlichen Gewaltlosigkeit ist hier das gute Gewissen der sehr realen revolutionären Gewalt. Das Wort „göttlich", in Verbindung mit Revolution und Gewalt gebracht, ist deren Beglaubigung und Siegel.[65]

Benjamin kommt vor allem auf die Politik der Bolschewiki und die Lehre von George Sorel über den Generalstreik als Beginn einer Revolution zu sprechen, als zwei Konkretionen der göttlich-revolutionären Gewalt.

In den Paralipomena zu den *Thesen über den Begriff der Geschichte* spricht Benjamin mehrfach von der Notwendigkeit der Destruktion wie von der destruktiven Kraft der Arbeiterklasse innerhalb einer wahren, messianisch aufgeladenen Revolution. (I/3,1241,1243,1244,1246) In seinem Verhältnis zur revolutionären Politik hat er eine *„äußerst exponierte Stellung zwischen anarchistischer Fronde und revolutionärer Disziplin eingenommen"*. (II/1,295) Das Proletariat galt ihm in der Mitte der 20er Jahre noch als Träger revolutionärer Politik. Seine Macht sei *„der Gradmesser seiner Gesundung."* (IV/1,148). Lenin, der erste unter den Führern der bewaffneten Übernahme der Macht durch die Bolschewiki in Rußland im Oktober 1917, erscheint Benjamin als uneigennütziger Diener der revolutionären Verbesserung des Loses der Menschen, *„den Blick gewiß dem Fernen zugewandt, aber die unermüdete Sorge des Herzens dem Augenblick"* (IV/1, 348).

Unter dem Einfluss von George Sorel denkt sich Benjamin diese Revolution als *„proletarischen" „Generalstreik"*. (II/1,194) Von diesem unterscheidet er mit Sorel den bloß politischen Generalstreik:

> „Der politische Generalstreik [...] demonstriert, wie der Staat nichts von seiner Kraft verlieren wird, wie die Macht von Privilegierten auf Privilegierte übergeht, wie die Masse der Produzenten ihre Herren wechseln wird.'" (SOREL in: BENJAMIN, II/1,193,194)

Ein solcher, bloß politischer Generalstreik ist die Revolution in Deutschland von 1918 gewesen. Sie hat, bei Fortexistenz des Staatsapparates, die Macht von der Monarchie auf die sozialdemokratisch regierte bürgerliche Republik bloß übertragen. Dieser Interpretation entspricht auch der politische Generalstreik von 1920 zur Verteidigung dieser Republik gegen den früh nazistischen Kapp-Putsch, ohne Übergang in sozialistische oder kommunistische Bestrebungen. Demgegenüber setzt sich der proletarische Generalstreik *„die eine einzige Aufgabe der Vernichtung der Staatsgewalt."* (II/1,194), statt ihrer bloßen Variation oder der Ersetzung der einen durch eine andere politische Elite.

[65] Das Problem von Benjamins Gewaltbegriff hat Burkhard Lindner behandelt, und zwar in Form einer Kritik an Derrida, der Benjamin eine unreflektierte Bejahung der Gewalt unterstellt (LINDNER, 1997, 65–100).

Schon durch seine Aktion als ökonomischer Streik droht der proletarische Generalstreik den Staat und die bestehende Rechtsordnung zu vernichten. Denn er entzieht *jedem* Staat seine wirtschaftliche Grundlage. Daher ist der proletarische Generalstreik im Blickwinkel des Staates Ausübung von illegaler Gewalt. Wenn aber in dieser Situation von Seiten der Streikenden Gewalt ausbricht, so ist diese kein kalkuliertes Mittel, sondern *„schicksalhafte Gewalt"*, über deren Berechtigung nur Gott entscheidet (II/1,196). Es ist „unedel", in diesem Zusammenhange das bloße Leben als absolut zu setzen. Kriterium der Beurteilung einer gegebenenfalls revolutionären Gewaltanwendung ist nicht das Töten oder Nicht-Töten an sich, sondern das, was diese Gewalt *„an Gott und am Täter selbst tut"* (II/1,201) Damit tritt Gewalt unter Umständen als legitim neben die Gewaltlosigkeit in einer Revolution.

Herbert Marcuse zufolge diskutiert Benjamin

> „das Theorem, das die ‚revolutionäre Tötung der Unterdrücker' verwirft mit dem Satz: ‚Wir aber bekennen, dass höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins – Dasein an sich steht', dass also das Weltreich der Gerechtigkeit' niemals durch solche Tötung vorbereitet werden darf. Der Satz ist für Benjamin ‚falsch und niedrig [...] wenn Dasein nichts als bloßes Leben bedeuten soll – und in dieser Bedeutung steht er in der genannten Überlegung.' Hier wagte Benjamin Formulierungen", so Marcuses Urteil, „die wir wohl kaum noch akzeptieren können: ‚So heilig der Mensch ist [...] so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben.' „ (MARCUSE, 1975, 25)

Plausibel erscheint uns diese Auffassung Benjamins nur, wenn sie eine gleichsam gnostische Unterscheidung vornimmt zwischen dem körperlichen und dem geistigen Leben. Dagegen bleibt zunächst rein empirisch einzuwenden, dass Glück und Unglück immer an materielle Voraussetzungen gebunden sind, vor allem an das körperliche Dasein des Menschen und an die wirtschaftliche Organisation seines Stoffwechsels mit der Natur. Das ist auch die Auffassung in der Marxschen ökonomischen Theorie. Benjamin folgt ihr hier ebenso wenig wie der jüdischen religiösen Denkweise. Ihr zufolge offenbart sich Gott dem Menschen in materiellen Gegebenheiten, – so etwa dem Moses im brennenden Dornbusch – bis hin zu den auf den ersten Blick unscheinbaren Gegebenheiten und Handlungen des Alltags. Auch kann eine Heiligung des Menschenlebens – dessen Möglichkeit wir hier außer acht lassen – nur an seiner profanen Existenz geschehen. In dieser sind jedoch Geist, Seele und Körper unlösbar verflochten sind. Durch diese Auffassung von der Wirklichkeit des menschlichen Lebens unterscheidet sich gerade jüdisches Denken von der antiken Gnosis, vom Neuplatonismus Plotins, von den alten Mysterienkulten und auch vom gnostischen Element, das von außen in das Christentum eingedrungen und zu seinem inneren Bestandteil geworden ist. Das angeblich bloß leibliche, verletzbare Leben existiert nur in zwei

Formen: als eine Abstraktion, als ein rein subjektiver Gedanke, dem keine Wirklichkeit unabhängig von ihm zukommt, und als ein Leben, das durch seine Reduktion auf körperliches Dasein unglücklich ist. Auch im Unglück ist aber noch das Glück als sein Gegenteil und als Streben danach gegeben.

Weil Leid und Glück an körperliche Voraussetzungen gebunden sind, haben deren Veränderungen eine Bedeutung für die geistige Sphäre, die Benjamin als die allein maßgebende anspricht. Die revolutionäre Gewalt ist nur dann „auf unblutige Weise letal", wenn sie nicht die Gefährdung des Lebens der Menschen kalkuliert, um deretwillen eine Revolution gemacht wird, und wenn diese das Leben der Unterdrücker verschont, weil mit seinem Bestehen auch die anzuerkennende Möglichkeit ihres Glücks gegeben ist. Die Revolution muss sich darauf beschränken, gegebene Institutionen mit ihren Strukturen durch andere Institutionen und andere Strukturen zu ersetzen.

Auch die Trennung zwischen dem rein politischen Generalstreik, der bloß eine gegen eine andere politische Elite auszutauschen beabsichtigt, und andererseits dem ökonomischen Generalstreik ist im Blick auf die von Benjamin intendierte, aber nicht widerspruchsfrei geleistete Kritik der Politik nicht haltbar. Vom ökonomischen Generalstreik – soll er Beginn und Bestandteil einer auch politischen Revolution sein – ist der gewaltsame Angriff auf den Staatsapparat und der gewaltsame Kampf mit den ihn verteidigenden Menschen nicht zu trennen. Vielmehr ist er, in einer revolutionären Konzeption, eine Bedingung dieses Angriffs und geht ihm daher zeitlich voraus. Damit ist der ökonomische Generalstreik aber nicht mehr rein ökonomischer, sondern auch politischer Natur. Ist er mit dem gewaltsamen Angriff auf den Staat verbunden, so ist nach aller bisherigen historischen Erfahrung wahrscheinlich, dass eine derartige Entwicklung der Ereignisse in neue institutionalisierte Gewalt als Macht und Herrschaft mündet. Diese Konsequenz kann nur vermieden werden, wenn der ökonomische Generalstreik ein Element in einer Strategie des *zivilen Widerstandes* ist. Es sozialer und psychischer Druck und *Stillstellung* der politischen wie der ökonomischen Institutionen verstanden. Eine solche Strategie kann nur noch in einem sehr weiten Sinne als gewaltsam bezeichnet werden, weil diese Bezeichnung dem Begriff der Gewalt die Funktion des kritischen Unterscheidens nimmt und ihn zu einer Leerformel ausweitet. Diesen Widerstand hat aber Benjamin als Alternative zur gewaltsamen Revolution nicht vor Augen gehabt; jedenfalls findet sich in seinem Werk keine derartige Anschauung.[66]

66 Das mag auch damit zusammenhängen, dass die Strategie und die Taktiken des zivilen Widerstandes – nicht in Verbindung mit gewaltsamem Kampf, sondern als Alternative zu ihm – geschichtlich noch sehr jung sind. Sie sind eine Ausweitung des vor allem mit dem Ersten Weltkrieg in Europa entstandenen Pazifismus auf das Feld der Konfliktaustragung innerhalb einer Gesellschaft und haben die Erfahrung der Widerstandspraxis von Mahatma Gandhi in Indien gegen die britische Kolonialmacht aufgenommen. (GANDHI, 1968. RAU, 1970)

Benjamins Stellung zur revolutionären physischen Gewalt können wir im Ergebnis der bisherigen Darstellung als widersprüchlich und als eingeschränkte Bejahung begreifen. Grundsätzlich soll die Revolution nur unblutige Mittel anwenden; denn nur sie stimmen unmittelbar mit dem revolutionären Zweck der Gerechtigkeit überein. Aber im Verlaufe einer wahren Revolution kann doch „schicksalhaft" eine vernichtende Gewalt sich entwickeln. Sie kommt letztlich von Gott, ist daher, trotz ihres Vernichtungscharakters, rein und stellt die proletarische Aktion in eine messianische Perspektive.

Diese Aktion ist damit eine Säkularisierung des Messianischen, eine der Gestalten, in denen das Löschblatt Historischer Materialismus vollgesogen ist von der Tinte Theologie, die zugleich in diesem Vorgang verschwunden ist. Die revolutionäre Gewalt bleibt rein, wenn sie als Notwendigkeit aus dem proletarischen Generalstreik hervorgeht mit der Funktion, den Staat zu überwinden und wenn dies schwerer wiegt als ihre Rückwirkung auf Gott und die menschlichen Subjekte dieser Gewalt.

Diese bedingte Rechtfertigung der revolutionären Gewalt durch Benjamin könnte auch damit zusammenhängen, dass in der geschichtlichen Erfahrung, die er vor Augen hatte, die Überwindung des gegebenen Staates – von Benjamin mit Sorel als Ziel des Generalstreiks erklärt – als bewaffneter Aufstand versucht worden ist.

Der Generalstreik und die Konstitution von Räten, als institutionellen Strukturen sowohl des Kampfes wie der neuen, revolutionär erst zu schaffenden Gesellschaft in der russischen Revolution von 1905 mündete in den bewaffneten Aufstand, ebenso die Streikbewegung und Räteorganisation der Gesellschaft in der russischen Revolution von 1917. In der Ruhr-Region in Deutschland ging der politische Generalstreik von 1920 für die bürgerliche, noch sozialdemokratisch geführte Republik und gegen anti-demokratische Kräfte über in den kommunistischen und anarchistischen bewaffneten Aufstand für eine sozialistische Gesellschaftsordnung.

Der zweidimensionalen Realität der Herrschaft scheint hier eine zweistufige Revolutionsstrategie zu entsprechen. Der proletarische Generalstreik paralysiert die kapitalistische Wirtschaft. Einerseits fordert er damit die Staatsgewalt heraus, weil deren Zweck die Erhaltung dieser Wirtschaftsordnung ist, und bereitet andererseits schon den Aufstand vor, der der gewaltsamen Antwort des Staates auf diese Herausforderung zuvor kommen muss.

Die vorliegende Interpretation von Benjamins Stellung zur Frage der revolutionären Gewalt wird auch durch diejenige von Chryssoula Kambas gestützt. Benjamin grenzt sich ab von friedlicher Reformpolitik, am Beispiel der Volksfront der Kommunisten mit bürgerlichen Parteien in Frankreich Mitte der 30er Jahre. Kambas belegt das mit einem Brief Benjamins an den befreundeten revolutionären protestantischen Theologen Fritz Lieb vom 9.7.1937:

> „Willst Du aber Deine Anschauung von der Politik der Volksfront noch weiter fördern, so wirf in die französische Presse der Linken einen Blick:

sie alle hängen nur an dem Fetisch der ‚linken Majorität', und es stört sie nicht, dass diese die Politik macht, mit der die Rechte Aufstände provozieren würde." (KAMBAS, 1983, 279)

Demgegenüber, so Kambas, habe Benjamin vor dem

„konkreten Hintergrund geschichtlicher Erfahrung die ‚richtige' Handhabung der Gewalt anvisiert, eine von der Arbeiterklasse getragene Strategie des Aufstands gegen den Faschismus." (281)

Die Arbeiterschaft, so Benjamin in dieser Zeit, habe *„den untrüglichen Sinn dafür, wann und unter welchen Umständen eine legale Aktion in eine illegale, eine illegale in eine gewaltsame übergehen muss"* (281)

Benjamins Einsicht in die reale Möglichkeit einer Verselbständigung der revolutionären Gewalt zu einer totalen Struktur der Unterdrückung setzt spät ein. Noch während der Moskauer Schauprozesse 1936 hat er, in Verbindung mit Bertolt Brecht, eine radikale Abkehr vom Stalinismus vermieden.

„Gershom Scholem berichtet, 1938 habe sich Benjamin im Gespräch mit ihm, auch in gemeinsamen Gesprächen mit Hannah Arendt, über die Moskauer Prozesse und die Stalinschen Verfolgungen nicht entschieden ablehnend äußern wollen." (278)

Ebenfalls 1938 schrieb Benjamin in einem Brief an Horkheimer, die Sowjetunion sei *„noch als Agentin unserer Interessen in einem künftigen Kriege wie in der Verzögerung dieses Krieges"* anzusehen. (278)

Die Interessen, mit denen sich Benjamin hier identifiziert, richten sich darauf, unter allen Umständen den Faschismus in Deutschland und in Europa zu besiegen. Chryssoula Kambas zufolge nahm Benjamin noch das deutsch-sowjetische Handelsabkommen, das dem Hitler-Stalin-Pakt von 1939 voraus ging, als eine Bestätigung dieser Einschätzung: *„Die Kriegsgefahr dürfte mit diesem Bündnis ja wohl etwas gemindert worden sein"*, so schrieb er 1939 an den in die USA emigrierten Stefan Lackner. (278) In einem Brief vom 31. August 1937 an Max Horkheimer bekennt Benjamin seine Ratlosigkeit. Darin kündigt sich das Misslingen einer Vorstellung von Profanierung an, die das Eigenleben von Glauben und Theologie auslöscht und damit das zentrale Kriterium für die Beurteilung von revolutionärer Politik aufgibt:

„Ich verfolge die Ereignisse in Rußland natürlich sehr aufmerksam. Und mir scheint, ich bin nicht der einzige, der mit seinem Latein am Ende ist." (BENJAMIN in: TIEDEMANN, 101)

1936 hatte Adorno ganz ähnlich, in der instrumentellen Logik eines maßgeblich auch durch die Sowjetunion herbeizuführenden Sieges über den Faschismus, den Verzicht auf die Veröffentlichung von Kritik in einem Brief an Horkheimer *noch* für taktisch geboten gehalten. Man müsse

„in der gegenwärtigen verzweifelten Situation wirklich, und sei es auch um den schwersten Preis [...] Disziplin halten [...] und nichts publizieren, was Rußland zum Schaden ausschlagen kann." (ADORNO in: WIGGERSHAUS, 1987, 184/185)

Bertolt Brecht konnte sich, angesichts der gleichen Konfrontation mit Faschismus und Stalinismus, nur zu der Feststellung durchringen – nach Lektüre von kritischen Texten Trotzkis über die stalinistische Sowjetunion – *„dass ein Verdacht besteht; ein gerechtfertigter Verdacht, der eine skeptische Betrachtung der russischen Dinge erfordert."* (in: Löwy, 151) Sie alle sahen nicht, dass es ein und dieselbe Logik war, die im Inneren der Sowjetunion den Aufbau des staatsbürokratischen Zentralismus und den Terror und in der internationalen Politik die Abschwächung bis Aufgabe des antifaschistischen Widerstandes und revolutionärer Bestrebungen bestimmt hatte. Mit anderen Worten, dass die neue staatsbürokratische Klassengesellschaft in der UdSSR, die die linken Intellektuellen nicht konsequent kritisiert haben, die entscheidende Ursache für den Mangel an antifaschistischer Kraft[67] und Konsequenz war, um deretwillen sie ihr kritisches Gewissen diszipliniert hatten. Noch anders gesagt, dass sie für den Preis, die „Disziplin" gehalten zu haben, nicht die erhoffte volle Kraft einer möglichen internationalen antifaschistischen Politik der Sowjetunion bekamen. Kritik wäre kein Luxus gewesen – auf gar keinen Fall schädlich für die antifaschistische Front – die man taktisch, im Interesse solcher internationaler Politik der Sowjetunion, zu unterlassen hätte, sondern mit der Verneinung der letzten Endes antisozialistischen und antikommunistischen (vom Antianarchismus zu schweigen) Struktur des stalinistischen Systems indirekt auch Verneinung von dessen internationaler Folge, der Unfähigkeit und Unwilligkeit dieses Systems zu wirksamer antifaschistischer Politik. Das wäre in jenen Jahren praktisch keineswegs bedeutungslos gewesen. Denn über die konservative und defensive Außenpolitik des sowjetischen Staates hinaus gab es die Politik der stalinisierten Kommunistischen Internationale, die überall außerhalb der Sowjetunion die antifaschistischen und revolutionären Energien geschwächt bis gelähmt hat, im Interesse der Bestandssicherung des sowjetischen Staates vermöge einer Allianzpolitik in Deutschland mit dem Reformismus, die dort zu spät kam, um noch den Faschismus zu bekämpfen, und mit der politischen Repräsentanz der Bourgeoisie in Frankreich, in Spanien, in China, wo sie, wie gesagt, schwächend bis lähmend wirkte und beispielsweise das tragische Ende der spanischen Republik mit zu verantworten hat. *Summa sumarum*: eine konterrevolutionäre Binnenstruktur und Innenpolitik konnte nicht Basis einer wirksamen antifaschistischen und revolutionären internationalen Politik sein.

Das Verhalten linker Intellektueller wie Adorno, Benjamin und Brecht war andererseits keine Zustimmung zum stalinistischen Gesellschaftsmodell. Angesichts von zwei Varianten des Falschen war es die vorrangige Entscheidung ge-

[67] Das ist ganz wörtlich zu nehmen: das stalinistische System hatte mit der Ermordung der alten bürgerkriegserfahrenen Führung der Roten Armee die ersten raschen Siege der deutschen Wehrmacht nach 1941 entscheidend ermöglicht.

gen den Faschismus in der verzweifelten Hoffnung, dass danach auch die Abschaffung des Stalinismus gelänge. Angesichts der inzwischen eingetretenen Entwicklung war dieser Perspektive ein Gran von Wahrheit inhärent. Zunächst wurde ja der Faschismus in der Tat besiegt maßgeblich mit Hilfe der Sowjetunion. Danach ist deren stalinistische Struktur verschwunden – freilich nicht zugunsten einer freien und gerechten Gesellschaft, sondern im Zuge der Globalisierung der destruktiven Dynamik des kapitalistischen Systems. Sie schließt in Europa und in den USA seit den 90er Jahren wieder starke neofaschistische und militaristische Tendenzen ein – auch ein Resultat der Tatsache, dass der Faschismus machtpolitisch-militärisch geschlagen wurde, ohne dass er soziostrukturell, mit der ökonomischen, kapitalistischen Wurzel, beseitigt worden wäre.

An der historischen Konstitution dieses Widerspruchs hat die Politik des Stalinismus einen Anteil. Einerseits hat sie für die militärische Niederwerfung des faschistischen Deutschland den höchsten Blutzoll unter allen Alliierten der Anti-Hitler-Koalition entrichtet. Andererseits hat sie über die Politik der Kommunistischen Internationale und die Beteiligung an der konservativen Aufteilung der Einflusssphären nach dem Zweiten Weltkrieg, dem sie beispielsweise die griechische Revolution geopfert hat, zum Überleben des Kapitalismus als soziostruktureller Grundlage der faschistischen Tendenzen beigetragen. Diese gingen, worauf Adorno hingewiesen hat in seinem Essay *Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?* (1977b, 555–572) in die Konstitution der westdeutschen Nachkriegsdemokratie ein, lebten, noch vergleichsweise schwach, in den 60er Jahren außerhalb des „demokratischen" Parteienspektrums wieder auf – NPD etc. – und dann, schon bedrohlich, seit den 90ern in ganz Westeuropa und in den USA. Auch intern hat sich das linksintellektuelle Stillhalten gegenüber dem Stalinismus nicht ausgezahlt. Mit der Abschaffung authentisch sozialistischer und kommunistischer Charakteristika, die schon nach der sogenannten Oktoberrevolution begonnen hatte, hat er zugleich die inneren Grundlagen für seinen eigenen Zusammenbruch Ende der 80er Jahre gelegt, der zunächst einmal als universeller und endgültiger Sieg des kapitalistischen Systems gefeiert und zu seiner Zementierung beigetragen hat – freilich war es ein Phyrussieg, denn gleichzeitig begann der Absturz in die permanente Existenzkrise des „siegreichen" Systems.

Zurück zur Kritischen Theorie und zu Benjamin. Sie hatten um 1940 herum ihren tragischen Irrtum eingesehen. Benjamins Thesen von 1940 *Über den Begriff der Geschichte*, das letzte Werk vor seinem Tode, drückten seinen offenen Bruch mit dem „realexistierenden Sozialismus" und mit der kommunistischen Politik aus. Sie waren sein *„Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Pakts"*, wie sein Freund Gershom Scholem schrieb (SCHOLEM, 1983, 129). Der hatte von einem Besuch bei de engeren Mitarbeitern des nach New York emigrierten Frankfurter Instituts für Sozialforschung 1941 die Überzeugung mitgebracht, sie seien *„leidenschaftliche Antistalinisten."* (SCHOLEM, 1975, 263/264).

Belehrt durch die Erfahrung mit kommunistischer Politik und mit dem Stalinismus (oder besser: zentralbürokratischen Etatismus) und mit den Inkonsequenzen vieler linker Intellektueller ihm gegenüber – von den Apologeten unter ihnen erst gar nicht zu reden – haben wir heute Benjamins Bild von der Puppe Marxismus und ihrer notwendigen Verlebendigung durch den heimlichen Meister Theologie konsequent zu Ende zu denken.

Benjamins *reine* Gewalt kann es gar nicht geben, es sei denn, er verstünde darunter die Taktiken des zivilen Widerstandes Diese sind jedoch als gewaltfrei zu begreifen im Hinblick auf einen konventionellen Gewaltbegriff, der durch physische Gewalt definiert ist. Als Gegengewalt bleibt revolutionäre Gewalt immer verstrickt in den Gewaltkreislauf von Herrschafts- und Klassengesellschaften. Das gilt auch für den Fall, dass sie aus einem unblutigen Generalstreik hervorgeht. Denn die revolutionäre Gewalt ist – unabhängig von ihren Zielen – wie jede politische Gewalt, nicht denkbar als eine egalitäre und demokratische Organisation. Sie muss vielmehr die militärischen Struktur- und Handlungsprinzipien der Hierarchie, der Autorität, des Kommandos und der Disziplin anwenden. Mit diesen Prinzipien sind schon während des Kampfes die Fundamente für eine neue Herrschaftsordnung nach dem „Sieg der Revolution" gelegt. Die revolutionäre Gewalt ist daher nicht rein, sondern gehört dem Mythos selbst noch an, den Benjamin kritisiert. Wo sie nicht besiegt wurde, hat sie bisher immer neue Herrschaftsverhältnisse begründet. Sie bezeichnet eine zutiefst bürgerliche Poltikform. Historisch ist sie begründet worden vor allem von der Politik der Jakobiner in der Französischen Revolution. Dieses Politikmodell hat schon den Keim des Stalinismus in sich getragen[68]. Das ist eine spätestens mit dem Zusam-

[68] Dem Problem der „revolutionär" geborenen neuen Herrschaft war auch ein so untadeliger Revolutionär wie Ernesto „Che" Guevara erlegen. Man denke nur an sein Konzept eines hyperzentralisierten Staates als Zukunftsmodell., der subjektiv durch Moral und Disziplin zusammengehalten werden sollte. – Leo Trotzki hat die Gewaltförmigkeit der Entwicklung des zentralbürokratischen Etatismus in der frühen Sowjetunion – von Lenin zu Stalin – als variierende Wiederholung der jakobinischen Gewalt in der Französischen Revolution interpretiert.(DEUTSCHER, 1962, 1963). Wir befreien hier Trotzkis Kritik aus ihrem selbst noch apologetischen und ursprungsmythischen Horizont („Lenin: gut, Stalin: böse"). Es ist nämlich legitim und fruchtbar, Trotzkis Ansatz auf die politische Theorie und Praxis des modernen Kommunismus bis zurück zu Marx im Ganzen anzuwenden. Auf dieses Ganze fällt vom *Begriff des Jakobinertums* her ein entscheidendes Licht. In *diesem* Zusammenhang mag es erlaubt sein, in Benjamins Affirmation der revolutionären als „reine" Gewalt ein jakobinisches Element zu erblicken. – Hans-Ulrich Schiller hat gezeigt, dass und wie dies Problem zwischen Horkheimer und Bloch kontrovers diskutiert worden ist. (SCHILLER, 1991, 184) Wir neigen hier der Horkheimerschen Interpretation zu. Denn sie hat das als Gegenstand der *Kritik* eingeschlossen, was Bloch als das den bürgerlichen Kontext *transzendierende* Moment erschien. Denn Bloch bestand auf dem utopischen Gehalt der bürgerlichen Revolution. Horkheimer hat dies transzendierende Moment gerade dadurch festgehalten, dass er es unterschieden hat von den realen bürgerlichen Herrschaftsstrukturen, wie sie schon auf dem linken, jakobinischen Flügel der Großen Französischen Revolution vorgebildet waren, und beide Momente miteinander konfrontiert, um der Rettung der utopischen Gehalte willen. Blochs Darstellung ist die einer vorkritischen, gleichsam naiven Phänomenologie der Utopie. Horkheimer hingegen gibt im Ansatz ihre kritische Theorie. Sie zielte in den Utopien auf die Unterscheidung zwischen ihrem Pseu-

menbruch des „Realsozialismus" unhintergehbare historische Einsicht. Und sie ist eminent theologisch. Denn sie verweist auf den alternativen Weg des Jesus von Nazareth.[69] Dieser Weg war militant, konsequent und kompromisslos, aber

---

dos als Hypostasierungen von schlechtem Bestehendem und ihrer transzendierenden Substanz. – Über Horkheimers Überlegungen (HORKHEIMER, 1971, 58) hinaus wurde allerdings die Entfaltung einer kritischen Theorie des Utopischen vor allem dadurch unterbunden, dass Adorno gegen Bloch am biblischen Bilderverbot in einer undialektischen Form festgehalten hat, sodass zwischen ihm und Bloch ein Verhältnis abstrakter Negation bestand. Eine Ausnahme davon macht jenes Gespräch zwischen Bloch und Adorno, das publiziert ist im Ergänzungsband zur Gesamtausgabe des Blochschen Werkes. In diesem Gespräch gesteht Adorno Bloch die Möglichkeit des utopischen Denkens zu, wenn es durch kritische Unterscheidungen authentischer von Scheinutopien hindurch geht, die bloß Hypostasierungen von problematischer Realität und ihren Tendenzen sind. (BLOCH, E., 1978, 350f.) – Benjamins Differenz gegenüber Bloch verweist auf die Perspektive einer Lösung des Utopieproblems. Letzten Endes wurde von Bloch der marxistische Geschichtsdeterminismus nicht theologisch gesprengt, sondern bloß utopisch aufgeladen. Das machte auch ihn zum Apologeten, für den eben alle Pfade in Utopia letzten Endes nach Moskau führten. Hingegen musste Benjamin seine theologische Orientierung in ein widersprüchliches Verhältnis zur (Vor-) Geschichte bringen, auch zum Marxismus darin. Theologisch war er gehalten, mitten in dieser (Vor-)Geschichte etwas ganz anderes zu sehen, den Abbruch der alten und den Anbruch der neuen Welt. Cf. dazu auch Benjamins verschlüsselte Mitteilung über seine in den Grundlagen ablehnende Kritik an Blochs *„Geist der Utopie"* (1962a), wobei er sich auf dessen Auffassung über die Juden, vor allem aber auf seine Christologie und seine Erkenntnistheorie bezieht. Die Rezension selbst ist verloren gegangen, sodass Benjamins Differenz zu Bloch, ausgehend von diesem Brief an Scholem, aus dem Kontext seiner theologischen Geschichtsphilosophie bestimmt werden muss (und kann) (*Briefe s.* 234f.) Es handelt sich um eine Kritik, die eine Auffassung vom Gang der Geschichte, entsprechend marxistisch entdeckten „Gesetzmäßigkeiten", strikt verneint und stattdessen auf den echten messianischen Bruch mit dieser Geschichte setzt.

69 Die Einsicht in den illusionären Charakter von revolutionärer Gewalt war ein wesentliches Moment in der Position, um deretwillen die machthabende jüdische Orthodoxie die Verurteilung des jüdischen Häretikers Jeshua Ben-Joseph (Jesus) von Nazaret betrieben hat. Jesus erwartete – *„statt universaler Vergeltung universale Versöhnung. Offenbar war er nicht bereit, dem Weltgericht das letzte Wort zu lassen; denn alle Vergeltung, wie gewaltig sie auch daher kommt, wäre letztlich doch nur die Wiederholung dessen, was ohnehin schon den Weltlauf bestimmt: Untat und Strafe, Sieg und Niederlage, Herrschaft und Knechtschaft. Wahrhaft göttlich und erlösend wäre erst, was diesen Weltlauf im ganzen sprengt, nicht was ihn unter umgekehrten Vorzeichen fortsetzt"* und damit in dem Kreislauf von Herrschaft und Unterdrückung verbleibt und ihn bestätigt. (TÜRCKE, 1986, 50). – Der besondere Inhalt, den die jüdische Idee des Messianischen in ihrer Neuschöpfung durch Jesus angenommen hat, wird hier *nicht* hervorgehoben, um der jüdischen Religion eine christliche als überlegen entgegenzusetzen. Darum betonen wir mit Leo Baeck, dem letzten Oberrabiner der Jüdischen Gemeinde in Deutschland vor ihrer nazistischen Zerstörung, den *jüdischen Gehalt* der Lehre des Jesus: *„In dem (...) Evangelium (...), steht mit edlen Zügen ein Mann vor uns, der während erregter, gespannter Tage im Lande der Juden lebte und half und wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volke, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glauben und Hoffen, dessen Geist in der Heiligen Schrift wohnte, der in ihr dichtete und sann, und der das Wort Gottes kündete und lehrte, weil ihm Gott gegeben hatte, zu hören und zu predigen. Vor uns steht ein Mann, der in seinem Volke seine Jünger gewonnen hat, die den Messias, den*

frei von Gewalt. Er tritt dem verkehrten „Reich von dieser Welt" mitten in ihr entgegen, es dadurch der Tendenz nach überwindend, ohne seine Negativität auf dem Wege der Überwindung zu reproduzieren. Denn der Kreislauf der Gewalt, der Herrschaft und Macht, kann nur abgebrochen werden durch einen Weg, der sie auch nicht als Mittel zum Zweck verwendet, weil er das als eine Illusion der instrumentellen Vernunft und der Verantwortungsethik durchschaut hat.

„Anarchisten bekämpfen keine Menschen, sondern Institutionen", hat ein militärischer Führer des Verteidigungskampfes der demokratischen Republik und der Revolution gegen den faschistischen Putsch in Spanien im Jahre 1936 formuliert: Buenaventura Durutti. Zudem hat er die Auffassung ausgedrückt, dass, je länger der gewaltsame Kampf dauere, umso mehr würde die Menschlichkeit, und damit die Zukunft der Revolution von innen, in den Kämpfern selbst, zerstört. (PAZ, 1994)

Die Revolutionsgeschichte von 1789 bis 1917, so können wir die Erörterung dieses Aspektes der profanierenden Arbeit Benjamins mit der Überlieferung des Messianischen beschließen, hat politisch wie ökonomisch *keine* Überwindung der Herrschaft gebracht. Denn ganz überwiegend waren die jeweiligen revolutionären Potentiale – zuerst des aufsteigenden Dritten Standes und seiner produktiven Kräfte, dann des Proletariats und der kapitalistisch entfalteten Technik und Industrie – noch Teil der Logik der Herrschaft und nicht des Bruches mit ihr und des Widerstandes gegen sie. Bruch und Widerstand hat es in dieser Geschichte jedoch auch gegeben: Aber sie waren nicht, wie das die Marxsche Geschichtsphilosophie vorsieht, technisch-ökonomisch bedingt. Sie waren zu fin-

---

Sohn Davids, den Verheißenen suchten und in ihm dann fanden und festhielten, die an ihn glaubten, bis dass er an sich zu glauben begann, sodass er nun in die Sendung und das Geschick seiner Tage, zu der Geschichte der Menschheit hin, eintrat. Diese Jünger hat er hier besessen, die über seinen Tod hinaus an ihn glaubten, sodass es ihnen zur Gewissheit ihres Daseins wurde, dass er, wie der Prophet gesprochen, ‚am dritten Tage von den Toten auferstanden sei.' Einen Mann sehen wir in dieser alten Überlieferung vor uns, der in allen den Linien und Zeichen seines Wesens das jüdische Gepräge aufzeigt, in ihnen so eigen und so klar das reine und Gute des Judentums offenbart, einen Mann, der als der, welcher er war, nur aus dem Boden des Judentums hervorwachsen konnte und nur aus diesem Boden hervor seine Schüler und Anhänger, so wie sie waren, – erwerben konnte, einen Mann, der hier allein, in diesem jüdischen Bereiche, in der jüdischen Zuversicht und Sehnsucht, durch sein Leben und in seinen Tod gehen konnte – ein Jude unter Juden." (BAECK, 1995, 76 / BUBER, 1994) Beginnend mit dem Glauben des Jesus ist das Judentum in der christlichen Religion, so weit diese trotz Hellenisierung an seinem Gehalt festgehalten hat, universal geworden. Diesen Gedanken, heutzutage Allgemeingut (selbst)kritischer christlicher Theologie, hören wir noch einmal in den Worten von Leo Back, aus seinem Gebet zum Versöhnungstag, *Kol Nidre*, im Jahre 1935: *„Wer hat der Welt das Geheimnis des Ewigen, des einen Gottes gekündet? Wer hat der Welt den Sinn für die Reinheit der Lebensführung, für die Reinheit der Familie geoffenbart? Wer hat der Welt die Achtung vor dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, gegeben? Wer hat der Welt das Gebot der Gerechtigkeit, den sozialen Gedanken gewiesen? Der Geist der Propheten Israels, die Offenbarung Gottes an das jüdische Volk hat in dem allem gewirkt."* (BAECK, 1995, 74)

den an den linken Rändern der jeweils kämpfenden Klassen, ebenso bei Individuen und Gruppen anderer Klassenzugehörigkeit oder Herkunft. Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine Kritik an Benjamin, die derjenigen einiger unter seinen Interpreten entgegengesetzt ist. Habermas und Tiedemann (BUCK-MORSS, 1993, 299f.) vertreten auf verschiedene Weise die gleiche These: Benjamin habe versucht, den Marxismus theologisch-anarchistisch umzuinterpretieren. Damit habe er die Wahrheit der von Marx betonten immanenten Entwicklungslogik wie die damit verbundenen politischen Chancen verfehlt zugunsten eines irrealen Geschichts- und eines destruktiven Politikbegriffes. Habermas zufolge muss Benjamins Versuch scheitern, weil

> „Der anarchistischen Konzeption der Jetzt-Zeiten, die das Schicksal intermittierend gleichsam von oben durchschlagen, die materialistische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung nicht einfach eingefügt werden kann." (HABERMAS, 1972, 202).

Demgegenüber möchten wir hier die These wagen, daß es gerade Benjamins – wenn auch immer widersprüchlich gebliebene – Anpassung an den Marxschen Gedanken eines sozialistisch-kommunistischen Potentials der kapitalistisch entwickelten Produktivkräfte und der kommunistischen Politik des „Proletariats" war, wodurch ihm keine überzeugende Erkenntnis des aktuell Messianischen in profaner Gestalt gelungen ist, er vielmehr einen Teil des Problems für die Lösung ausgegeben hat. Demgegenüber sind Proletariat und Produktivkräfte, Sozialdemokratie, Bolschewiki und moderne Industrie Gegenstände der Kritik, nicht der Affirmation als revolutionäre Potentiale, weil sie schon in sich selber variierende Wiederholungen der katastrophenträchtigen Unfreiheit sind, ihnen daher die Idee des utopisch und messianisch Geheilten, Versöhnten, endlich gut Gewordenen widerspricht. Benjamins Größe ist es, dass er das Bewusstsein von dieser Antinomie aufrecht erhalten hat und sein verschwiegenes oder ausgedrücktes Festhalten an der Korrespondenz von Messianität und Anarchie – worauf, mit negativer Wertung, Rolf Tiedemann hinweist. Es sei, so Tiedemann,

> „in den Thesen von 1940 Benjamins Vorstellung politischer Praxis eher die enthusiastische des Anarchismus als die nüchterne des Marxismus. Trüb mischen sich darin Bestandteile des utopischen Sozialismus mit solchen des Blanquismus, um zu einem politischen Messianismus zusammenzutreten, der weder den Messianismus ganz ernst nehmen, noch ernsthaft in Politik überführt werden kann." (TIEDEMANN, 1975, 109)

Revolutionäre, „kommunistische" Gewalt war, wie wir gesehen haben, der Punkt, an dem Benjamin die Unterscheidung zwischen der katastrophenträchtigen Logik der (Vor-)Geschichte und ihrem notwendigen Abbruch und Ende zugunsten der messianisch-anarchistischen Utopie aufgegeben hat, in diese Logik zurückgekehrt ist – mit der pragmatischen Erwägung, nur solche Politik könne jener Utopie zum Durchbruch verhelfen. Daran sind nun zwei Schlussfolgerungen anzuknüpfen. Erstens, der innere Zusammenbruch, zusätzlich zu den äußeren Ursachen, des sowjetischen und anderer „realsozialistischer" Systeme, haben jenen Pragmatismus widerlegt, seinen Realismus als irreal ausgewiesen. Die „reine" kommunistische Gewalt hat keine anarchistische Gesellschaft, sondern, für die Dauer der Existenz des Systems, einen hyperzentralistischen Staat hervorgebracht. Er ist gerade aufgrund dieser Stärke – die sich darin als fundamentale Schwäche erwiesen hat – zusammengebrochen: weil er die produktiven Kräfte des persönlichen und des gesellschaftlichen Lebens als feindlich unterdrückt hat. Zweitens jedoch wäre es grundlegend falsch, darin eine reale Bestätigung der Kritik Tiedemanns und Habermas' an Benjamins messianisch-anarchistischer Utopie zu sehen. Es verhält sich genau umgekehrt. Denn diese Kritik macht gegen messianischen Bruch und anarchistisches Ziel genau den gleichen pragmatischen „Realismus" geltend – zugunsten des *„historische*[n] *Sinn*[s] *für die profanen Fortschritte*" (HABERMAS, 1972, 219) – den die Kommunisten, nach der „Oktoberrevolution" auch mit blutiger Gewalt, gegen die anarchistische Perspektive durchgesetzt haben, mit dem notwendigen Zusammenbruch ihres Systems als konsequentem Ende. Freilich verteidigt Tiedemanns und Habermas' Kritik an Benjamin nicht kommunistische Politik und Diktatur, sondern den sozialdemokratischen Typus. Aber damit macht diese Kritik nur die reformistische Variante der gleichen „realistischen" Logik gegen Benjamin geltend. Und sie ist inzwischen ebenso gescheitert an ihrem Pragmatismus, der blind war für die Notwendigkeit, über Kapital und repressiven Staat als solche hinauszugehen, wie die „realsozialistische", die beide, vor allem den Staat, im Schein des Neuen, eben eines realen Sozialismus, bloß variiert hat.

Widerlegt haben also der lautstarke Zusammenbruch des (sowjetischen) Marxismus und die lautlose Auflösung des Reformismus genau jenen „historischen und realpolitischen Sinn", den Habermas und Tiedemann gegen die messianische und anarcho-kommunistische Substanz von Benjamins Theologie der Revolution meinten geltend machen zu müssen. Nachdem die neoliberale Realität das reformistische Projekt zu Makulatur gemacht hat, erweist sich der tiefere Realismus jener Substanz. Sie ist ein Unabgegoltenes – im Blochschen Verstande dieses Begriffs – das unsere Gegenwart und die notwendige Vergegenwärtigung unserer Zukunft in ein erkenntnisnotwendiges Licht taucht. Diese Substanz ist heute, jetzt, hier, geschichtsspezifisch, als Aufgabe und als Auftrag zu begreifen, anzunehmen und so theoretisch wie praktisch durchzuführen.

Als zutiefst realistisch erweist sich heute, nach dem doppelten Scheitern jenes pragmatischen „Realismus", der mehr ein Opportunismus war, Benjamins messianisch-anarchistisches und romantisch-revolutionäres Fundament. Wenn etwas wahr ist, so dies: die „realsozialistischen" Systeme waren das Gegenteil einer versuchten Verwirklichung dieser Perspektive, wie – um sie ideologisch zu Grabe zu tragen – postmodern eifrig behauptet worden ist. Diese Perspektive wurde von jenen Systemen kompromisslos bekämpft, so, wie vom Kapital und „seinem" repressiven Staat auch, denen die postmoderen ideologischen Gefechte zugearbeitet haben. Der Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme, das

graduelle, schon weitgehend abgeschlossene Verschwinden des Reformismus und die aktuelle Dauerkrise von Kapital und Staat, von Macht- und Gewaltpolitik überhaupt, hat die messianisch-anarchistische Perspektive daher nicht blamiert, sondern bestätigt – als aktuelle, heutige.

Der Bruch, mit dem sie beginnt, bleibt notwendig. Wenn aber revolutionäre Gewalt und Diktatur ihn notwendig nicht vollziehen konnten und der Reformismus das nie wollte, wenn sie der Logik verhaftet blieben, mit der gebrochen werden muss, wenn ihre pragmatische, „realistische" Bejahung der traditionellen kommunistischen Politik durch Benjamin (und andere, durch Ernst Bloch, zum Beispiel, auch durch Adorno[70]), sich als unrealistisch herausgestellt hat, dann ist sie, im Interesse der Ziele und einer wahrhaft realistischen Strategie, zu revidieren. Diese ist, konsequenterweise, die gewaltfrei-revolutionäre. Gegen status quo und Reformismus ist sie revolutionär, gegen traditionelle kommunistische (und anarchistische) Gewalt ist sie gewaltlos-anarchistisch.

Natur-Utopie: Techne oder Eros

Von besonderem Interesse ist heute auch, angesichts des ökologischen Problembewusstseins, Benjamins Reflexion des gesellschaftlichen Verhältnisses zur Natur. Sie bleibt, wie diejenige in der Frage der Politik und der Gewalt, widersprüchlich und neigt dazu, eine grundlegende technische Neuschaffung der Natur für möglich zu halten.

Benjamin grenzt zunächst seine Auffassung zu diesem Thema ab von einer naiven Bewunderung der Natur als dem Hort guter Kräfte; das wäre bloß Idolatrie. Das Thema des Verhältnisses der Menschen zur Natur behandelt er mit positivem Bezug auf die Naturutopien der frühen Sozialisten, am Beispiel von Charles Fourier; in seiner Kritik des fortschrittsgläubigen Optimismus der frühen, marxistisch orientierten deutschen Sozialdemokratie; in der Vision einer Erneuerung der antiken Erfahrung des Kosmos, die in einer modernen, durch Technik vermittelten Weise wieder gewonnen werden soll; schließlich in dem Versuch, technischen Phänomenen in der Gegenwart wie dem Flugzeug einen utopischen Gehalt zu entlocken, der auf jene Erneuerung verweist.

In der antiken Weltsicht entdeckt Benjamin die *„Hingegebenheit an eine kosmische Erfahrung"*. Sie entspricht der Einsicht: *„Denen allein wird die Erde gehören, die aus den Kräften des Kosmos leben."* (IV/1, 146) Jedoch ist den Menschen, so Benjamin, diese antike Erfahrung der Verbundenheit mit dem Kosmos verloren gegangen. Sie sei abhanden gekommen mit der modernen Naturwissenschaft, *„mit Kepler, Kopernikus, Tycho Brahe"*. (IV/1, 146) *„Profitgier der herrschenden Klassen"* habe die Technik verdorben. Naturbeherrschung, *„so lehren die Imperialisten, ist Sinn aller Technik"*. *(IV/1,147)*

[70] Adornos Revision findet sich in Theodor W. Adorno, Die Philosophie ändert, indem sie Theorie bleibt in: Georg Wolff (Hrsg.), *Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten.* München: Paul List Verlag, 1971, S. 161: *„Ich kann mir eine sinnvolle verändernde Praxis nur als gewaltlose Praxis vorstellen."*

„Profitgier" und auf der anderen Seite Verelendung, so Benjamin, haben die Natur zum bloßen Mittel degradiert, sei es der Kapitalrendite, sei es der in der Wirtschaftskrise durch Not erzwungenen rohen Befriedigung des beständig gesellschaftlich bedrohten Überlebensimpulses der Individuen:

> „Ist einmal die Gesellschaft unter Not und Gier so weit entartet, dass sie die Gaben der Natur nur noch raubend empfangen kann, dass sie die Früchte, um sie günstig auf den Markt zu bringen, unreif abreißt und jede Schüssel, um nur satt zu werden, leeren muss, so wird ihre Erde verarmen und das Land schlechte Ernten bringen." (IV/1, 101)

Eine Anregung für den richtigen Umgang mit der Natur findet Benjamin auch in anderen Kulturen und geschichtlichen Epochen.

> „Aus den ältesten Gebräuchen der Völker scheint es wie eine Warnung an uns zu ergehen, im Entgegennehmen dessen, was wir von der Natur so reich empfangen, uns vor der Geste der Habgier zu hüten. Denn wir vermögen nichts der Muttererde aus Eigenem zu schenken. Daher gebührt es sich, Ehrfurcht im Nehmen zu zeigen, indem von allem, was wir je und je empfangen, wir einen Teil an sie zurück erstatten, noch ehe wir des Unseren uns bemächtigen. Diese Ehrfurcht spricht aus dem alten Brauch der *libatio*." (IV,1, 101)

Mit diesen Gedanken steht Benjamin der aktuellen ökologischen Debatte nahe.

Den bisher vorgestellten Überlegungen Benjamins zufolge ist das Problem des zerstörerischen Umganges mit der Natur in der *gesellschaftlichen Form der Naturnutzung* gelegen. Der Kern dieser Naturnutzung ist die wirtschaftende Verarbeitung der Stoffe und Energien, die die Natur bereit hält. Darum kritisiert Bejamin die naive Ansicht, die sich sowohl in der modernen bürgerlichen Wirtschaftsauffassung wie in der Ideologie der Sozialdemokratie findet, die Natur sei *„gratis da."* (I/2, 699). Die bürgerliche Fortschrittskonzeption, wie diejenige der alten, noch marxistisch orientierten Sozialdemokratie, haben Benjamin zufolge einen Naturbegriff, der *„auf die Ausbeutung der Natur hinausläuft."* und schon auf das technokratische, hochmoderne Verhältnis des Faschismus zur Natur verweist. (ebenda) Demgegenüber kann nicht, so Benjamin, diese Naturausbeutung positiv der negativ bewerteten *„Ausbeutung des Proletariats"* entgegengesetzt werden. Die Aufgabe besteht nicht darin, die *„Fortschritte der Naturbeherrschung"*, wie sie vorliegen, für den sozialistischen und kommunistischen Neubau der Gesellschaft zu nutzen. Vielmehr kommt alles darauf an, die Natur nicht mehr auszubeuten, sondern sie *„durch eine wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit"* *„von den Schöpfungen zu entbinden (...), die als mögliche in ihrem Schoße schlummern"*. (ebenda) Diese utopische Perspektive steht und fällt mit dem, was *„eine wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit"* genannt werden kann und wie ihr Verhältnis zur Natur sich gestalten würde. Immerhin macht Benjamin im *Passagen Werk* eine Andeutung dazu, was eine solche Arbeit sein könnte.

Er charakterisiert dort seine eigene Anschauung des Verhältnisses, das eine befreite Gesellschaft zur Natur gewinnt, mit dem Begriff des *Spiels*. Spiel ist ein

Gegen-Begriff zur Arbeit, wie sie in der Moderne auftritt, als entfremdete und ausbeutende, sowohl der Menschen, wie der Natur. Arbeit, die die Form des Spiels angenommen hat, gehorcht nicht mehr der Logik der Herrschaft. Das Spiel gehorcht den Logiken der *Imagination*, der Einbildungskraft, und der *Mimesis,* der Angleichung und Nachahmung. Beide stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Mimesis schützt die Natur vor den Zerstörungen, die aus dem Praktisch-Werden der bloß subjektiven Einbildungskraft hervorgehen könnten. Einbildungskraft aber schützt die Mimesis davor, im Banne der Natur bloß zu verharren, sich ihr lediglich gleich zu machen. Sie schützt davor, sich der Gewalt, die auch zur Natur gehört, zu unterwerfen. Die freien Schöpfungen der Imagination werden durch Mimesis der Natur angeähnelt. Die mimetische Ähnlichkeit mit der Natur wird durch Imagination zur freien Schöpfung.

> „Die Kennzeichnung des Arbeitsvorganges nach seinem Verhältnis zur Natur wird durch dessen gesellschaftliche Verfassung geprägt. Würde nämlich nicht eigentlich der Mensch ausgebeutet, so könnte man sich die uneigentliche Rede von der Ausbeutung der Natur sparen. Sie verfestigt den Schein des „Wertes“, den die Rohstoffe nur durch die auf der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft beruhende Produktionsordnung bekommen. Hört diese auf, so wird die Arbeit ihrerseits den Charakter der Ausbeutung der Natur durch die Menschen abstreifen. Sie wird sich dann nach dem Modell des kindlichen Spiels vollziehen, das bei Fourier dem travail passionné der harmoniens zugrunde liegt. Das Spiel als Kanon der nicht mehr ausgebeuteten Arbeit aufgestellt zu haben, ist eines der großen Verdienste Fouriers. Eine solche vom Spiel beseelte Arbeit ist nicht die Erzeugung von Werten, sondern auf eine verbesserte Natur gerichtet. Auch für sie stellt die Utopie ein Leitbild, wie man es in der Tat in den Kinderspielen verwirklicht findet. Es ist das Bild einer Erde, in der alle Orte zu Wirtschaften geworden sind. Der Doppelsinn des Wortes blüht hierbei auf: alle Orte sind vom Menschen bearbeitet, von ihm nutzbar und schön gemacht; alle aber stehen, wie eine Wirtschaft, am Weg, allen offen. Eine nach solchem Bilde bestellte Erde würde aufhören ein Teil zu sein *„D'un monde ou l'action n'est la soeur du rêve“*. Auf ihr wäre die Tat mit dem Traum verschwistert.“ (V/1, 455, 456)

Benjamins Analyse und utopische Schlussfolgerung stehen unter einer zentralen Voraussetzung: Uneigentlich ist für ihn die Rede von der Ausbeutung der Natur, weil es diese Ausbeutung für sich nicht gibt, weil sie lediglich eine Folge der Ausbeutung des Menschen ist. Diese Voraussetzung ist heute so nicht mehr haltbar, weil wir durch den ökologischen Diskurs über die Herrschaftsstruktur schon der modernen Naturwissenschaft und Technik in sich, vor ihrer Nutzung für die Ausbeutung der menschlichen Arbeit, praktisch belehrt worden sind - durch den sogenannten Realsozialismus – und theoretisch darum wissen (ULLRICH, 1979) Freilich bleibt an der Benjaminschen Analyse richtig, dass die Ausbeutung der Natur eine immense Steigerung erfahren hat von dem Augenblicke an, in dem sie, in der Moderne, eine Funktion für die Ausbeutung der Arbeit übernommen hat: den von Marx so genannten relativen Mehrwert zu erhöhen und Arbeitskosten zu sparen. Das unterscheidet den modernen Zusammenhang der beiden Seiten der Ausbeutung von früheren Epochen. In ihnen wurde die Natur, ebenso wie die Menschen, auch schon ausgebeutet – etwa in der griechischen Antike. Jedoch waren der stets vermehrbare und zu vermehrende Wert und die spezifische Rolle der Technik dabei noch unbekannt.

Eine Probe auf das Exempel der Dialektik des Umgangs mit der Natur in einer befreiten und versöhnten Gesellschaft ist dessen Schönheit. Die Schöpfungen, die dem Spiel mit der Natur entspringen, sind nicht allein „nutzbar“, sondern auch „schön gemacht“. Komplementär zu dieser Anschauung Benjamins heißt es bei Marx über das spezifisch Menschliche einer befreiten Arbeit:

> „das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß. Der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“ (MARX, 1968, 517)

Die schöne Form des Produzierens ist *freie Mimesis*, insofern den Menschen alle Naturschönheit auch als ein Material der Formierung gegeben ist, und sie ist zugleich *gebundene Imagination*, insofern als diese Naturschönheit nicht frei erfunden, sondern unabhängig von menschlicher Tätigkeit dieser vorgegeben ist.

Herbert Marcuse verfolgt, in *Eros und Kultur*, einen ähnlichen Gedankengang wie Benjamin. Die *„wohlbeschaffene Arbeit“* von der Benjamin spricht, konkretisiert Marcuse als Aktivität eines befreiten Eros und einer konstruktiven Aggressivität, die in seinem Dienste steht. Marcuse zufolge würde, nach einer grundlegenden Neugestaltung der Gesellschaft, die menschliche Kultur es nicht mehr nötig haben, dem Eros eine zusätzliche Unterdrückung aufzuerlegen und die destruktive Aggression zu fördern, die sich allein dem Herrschaftscharakter der modernen Gesellschaft verdanken. (MARCUSE, 1957) Vielmehr würde ein befreiter Eros in Schöpfung und Spiel sich sublimieren und dabei eine sublimierte Form der Aggressivität, als konstruktive Aktivität, sich zunutze machen. Andererseits würde der Eros in den Befriedigungen, die ihm seine Aktivität gewährt, zur Ruhe kommen. Die Arbeit an der Natur würde sich – wie für Benjamin, so auch für Marcuse – in Spiel verwandeln. Ihre Produkte hätten die Qualität der Schönheit. Es wäre dann *„die Erfüllung des Menschen gleichzeitig ohne Gewaltsamkeit die Erfüllung der Natur.“*

> „Der orphische und narzistische Eros erwecken und befreien reale Möglichkeiten, die in den belebten und unbelebten Dingen, der anorganischen und organischen Natur enthalten sind – real, aber in der un-erotischen Realität unterdrückt und verdrängt. [...] Da sie angesprochen, geliebt, umsorgt werden, erscheinen Blumen, Quelle und Tier als das, was sie sind – schön nicht nur für jene, die sie beschauen – sondern an sich, „objektiv“. Le monde tende à la beauté – im orphischen und narzistischen Eros ist das Streben nach Schönheit erlöst: die Gegenstände der Natur werden frei, das zu sein, was sie sind. Aber um zu sein was sie sind, sind sie *abhängig* von

der erotischen Haltung: nur in ihr empfangen sie ihren *telos.*" (MARCUSE, 1957, 162)

Die Ambiguität von Benjamins Anschauung der gegebenen und der erwünschten Verhältnisse der Menschen zur Natur können wir uns an einem von ihm gewählten Beispiel klar machen. Im Hinblick auf die Flugtechnik kennzeichnet er sowohl die gesellschaftliche *Nutzung* einer gegebenen Technik als das entscheidende Kriterium für ihre Bewertung wie das *utopische* Potential dieser Technik, das sich erst dem *theologischen* Blick erschließt.

> „Die in Benjamins Sinn theologische Bedeutung des Flugzeugs", so Susan Buck-Morss in ihrer Untersuchung, „kommt erst in seiner ‚Konstruktion' als historischer Gegenstand zum Vorschein. Wenn das originäre Urbild des Flugzeugs mit seiner historisch gegenwärtigen Form zusammengebracht wird, hat der zweifache Brennpunkt die Wirkung, dass sowohl das utopische Potential der industriellen Natur als auch zugleich der Verrat an diesem Potential ins Licht gerückt wird: ‚Die Bombenflugzeuge rufen uns die Erwartungen ins Gedächtnis, die Leonardo da Vinci im Hinblick auf den Flug des Menschen hegte: Der Mensch sollte sich in die Luft erheben, ‚um auf den Berggipfeln nach Schnee zu suchen und ihn dann bei der Rückkehr über den in der Sommerhitze glänzenden Straßen auszustreuen.' (V, 609) Die Bomben werfenden Flugzeuge von heute sind die dialektische Antithese zu da Vincis utopischer Antizipation" (BUCK-MORSS, 298)

Das utopische Potential der Vergangenheit wird sichtbar gemacht. Das ermöglicht die Kritik der Gegenwart und die Frage nach der aktuellen Alternative. Aber die Voraussetzung, dass die alte, vergangene Form der Technik Menschen befreit und Natur versöhnt, ist in diesem Falle und in vielen anderen Fällen nicht zutreffend. Zumindest heute muss man sagen, dass der zivile Flugverkehr, der in jenen Anfängen entsprungen ist, zur Zerstörung der Natur beiträgt und die hohe Geschwindigkeit des Fliegens, des Verkehrs überhaupt, ein Teil der Entfremdung und Verarmung der menschlichen Erfahrung ist. Ihre Wiederherstellung hängt heute ab nicht von der Beschleunigung, sondern von der Verlangsamung und Beruhigung der menschlichen Bewegung. Versöhnung mit der Natur bedeutet heute nicht zuerst ihre technische Umgestaltung, sondern eine Anpassung der menschlichen Gesellschaft an diese Natur so weit, wie das die menschliche Kultur ermöglicht und verträgt. Im Benjaminschen Beispiel heißt das: Der Schnee ist auf den Berggipfeln zu lassen, und er ist im Winter im Tal zu erwarten, statt ihn im Sommer durch technische Manipulation dorthin zu bringen. Benjamin selber wurde in dem Maße skeptischer gegenüber Technik als Bedingung und Medium von Glück, wie die Entwicklung der mörderischen Zerstörungstechnik für Kriege vorankam.

In dem Moment, in welchem die verselbständigte Technik

> „die Bedürfnisse überflügelt", sind „die Energien, die die Technik jenseits dieser Schwelle entwickelt [...] zerstörende. Sie fördern in erster Linie die Technik des Krieges und die seiner publizistischen Vorbereitung." (II/2, 475).

Die Natur ist, so ein Gedanke in der aktuellen ökologischen Reflexion, so zu respektieren, als *wäre* sie im Ganzen ein lebendiges Wesen – *Gaia* – mit einer ihm innewohnenden Zweckmäßigkeit. Diese verbietet ihren Gebrauch als ein bloßes Mittel so, wie das Kant für den Umgang unter Menschen gefordert hat.[71]

Diese Natur erschließt sich nicht der wissenschaftlichen Untersuchung allein oder zuerst, sondern der ästhetischen Anschauung. Ein solches Naturverhältnis kann anknüpfen an die aktuelle philosophische Reflexion über die Wahrnehmung der Schönheit der Natur. Natur gefällt, so der zentrale Gedanke, weil sie als das Andere des menschlichen Lebens diesem vorgegeben ist und sich dadurch von Geschichte und Gesellschaft unterscheidet, worin das von Menschen Gemachte überwiegt. Gegenstand der ästhetischen Naturwahrnehmung ist

> „derjenige sinnlich wahrnehmbare Bereich der lebensweltlichen Wirklichkeit des Menschen, der ohne sein bestimmendes Zutun entstanden ist und entsteht. [...] Auch die technisch kontrollierte und beeinflusste Natur bleibt ein Bereich autonomer Prozessualität. Natur bleibt ein Bereich des Nicht-Gemachten, wie immer sie zum Guten oder Schlechten zurechtgemacht sei. Ihre Objekte sind keine Artefakte, die ihre Form allein durch den Menschen finden, es sind Dinge, die ganz oder teilweise von selber werden, wie sie gerade sind." (SEEL, 1991, 21. ADORNO, 1970b)

Belehrt durch die ökologisch zerstörerischen Folgen auch der zivilen technischen Naturbeherrschung – beispielsweise von Atomkraftwerken oder einem großen Teil der chemischen Industrie – sind wir heute zu der Benjamin transzendierenden Auffassung genötigt, dass nicht erst die gesellschaftliche Verwendung, sondern schon das abendländische Paradigma der Technik und der ihr zugrunde liegenden Naturwissenschaft in sich selber eine Struktur der Herrschaft ist, vor jeder unterschiedlichen gesellschaftlichen Anwendung, mit potentiell zerstörerischen Folgen. Im Lichte der inzwischen stattgehabten philosophischen und ökologischen Aufklärung käme es heute vor allem an auf eine bewahrende und reproduzierende, dadurch dauerhafte Nutzung der Natur an und nicht auf ihre weit reichende und tiefgehende Veränderung.

Benjamins Blick auf Natur und Technik (als zweite Natur) verbleibt in einer Betrachtungsweise, in der die gegebene Technik als ein Mittel sowohl der Herrschaft wie einer befreiten Gesellschaft erscheint. Daher können und sollen Art

---

71 „*Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*" In der einschränkenden Formulierung „bloß" setzt sich allerdings die tatsächliche Unmöglichkeit theoretisch durch, die Maxime *in der bürgerlichen Welt* zu verwirklichen, die den Erfahrungsgehalt der Kantischen Philosophie ausmacht. Hier zit. n. Enrique Dussel, Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der „ursprünglichen ethischen Vernunft." in: FORNET-BETANCOURT, 1994, 87.

und Umfang der Eingriffe in die Natur immens gesteigert werden. Benjamin bezieht sich hier zustimmend auf die Naturutopien von Charles Fourier.

Zwar hatte Fourier schon zu seiner Zeit, Anfang des 19. Jahrhunderts, erkannt, dass die einsetzende industrielle Entwicklung im modernen Kapitalismus zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen führt, sinnfällig für ihn an der Zerstörung der Wälder:

> „La plus remarquable, quant au mécanisme géral, cést la tendance de lórdre civilisé à se détériorer physiquement par la dewtruction de los forêts qui attaque le luxe dans sa base, tandis qu'on s´efforce de l'accroître par l´industrie. La dégradation progressive des forêts conduit rapidement um empire à la decadence. Il est incontestable que si les forêts de France souffrent encore autant de degâts qu'elles em ont souffert depuis douze ans, la France deviendrait um pays très pauvre."[72]

Aber in der Dimension der Utopie oder Alternative hat nun für Fourier eine andere richtige Form der Arbeit eine weitestgehende Umgestaltung der Natur zur Folge, sodaß, visionär gesprochen,

> „vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, dass das Eis sich von den Polen zurückziehen, dass das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten." (I/2, 699)

Es verwandelt sich nach dieser Utopie, wie Benjamin im Passagen-Werk zitiert, *„das Meer in Limonade"*, es blühen *„Orangen in Sibirien"*, und *„die gefährlichsten Thiere* [werden] *durch ihre Gegensätze ersetzt"* usw. (V/2, 765, 766).

Es geht hier nicht darum, sich über Fouriers Phantasien im einzelnen zu mokieren, sondern die grundlegende Tendenz eines nicht bloß eingreifenden, sondern weitestgehend technisch neu schaffenden Verhältnisses zur Natur zu sehen. Zur Notwendigkeit, Natur zu erhalten, steht sie problematisch. Weder bei Fourier, noch bei Benjamin ist hinreichend geklärt, ob die Technik, die zu derartigen Naturwundern führt, nicht lediglich eine Steigerung der bisherigen ist, oder eine, in der Versöhnung mit der bisher ausgebeuteten und zerstörten Natur der richtigen Arbeit entspringt im Paradigma des Spiels. Vielmehr wecken diese Visionen den Verdacht, dass es sich gerade nicht um eine neue Technik der dialogischen *Vermittlung* zwischen Mensch und Natur handelt und ihre gigantischen Schöpfungen nicht aus dem *„Schoß der Natur entbunden"* werden, sondern diesen schädigen und zerstören. Man könnte also sagen, dass der Kritik Fouriers und Benjamins am Schicksal der Natur im Kapitalismus eine Vision entspricht, die in Gefahr ist, das Falsche zu wiederholen – ein Problem vieler Utopien.

Klimaveränderung und Erwärmung der Erde sind heute schon Realisierung von Aspekten dieser Visionen, aber in einem zerstörerischen Zusammenhang.

[72] Charles Fourier, Manuscrits, Oeuvres Completes de FOURIER, 1968, Vol. 12, p. 426, hier zitiert nach Petra Weber, *Sozialismus als Kulturbewegung. Frühsozialistische Arbeiterbewegung und das Entstehen zweier feindlicher Brüder. Marxismus und Anarchismus.* Düsseldorf: Droste Verlag, 1989, p. 288.

Auch stehen die Visionen Fouriers den ökologischen Katastrophen bedenklich nahe, die als Folge der zentralistisch und administrativ verwirklichten monströsen Projekte der Naturbeherrschung und technisch-ökonomischen Erschließung im „Realsozialismus", etwa in der früheren Sowjetunion, aufgetreten sind. Unter dem Eindruck des Faschismus und der Entwicklung in der Sowjetunion korrigierte Benjamin freilich seine positiven Vorstellungen von der Technik und den (proletarischen) Massen als Kräften der Befreiung und der Utopie.[73]

Herbert Marcuse hat das Verdienst, aber auch die Problematik bestimmt, die die Anschauung Fouriers charakterisieren, die Benjamin beeinflusst hat:

> „Fourier kommt der Erkenntnis der Abhängigkeit der Freiheit von nicht-repressiver Sublimierung näher als sonst einer der utopischen Sozialisten. Aber in seinem detaillierten Entwurf zu einer Verwirklichung dieser Idee überlässt er sie einer riesenhaften Organisation und Verwaltung und behält so die repressiven Elemente bei. Die Arbeitsgemeinschaften der phalanstère nehmen eher „Kraft durch Freude"[74] voraus als die Freiheit, sie erscheinen mehr als eine Verschönerung der Massenkultur denn als ihre Abschaffung. Die Arbeit als freies Spiel kann nicht der Verwaltung unterstellt werden; nur die entfremdete Arbeit kann durch rationale Routine organisiert und verwaltet werden. Die repressionsfreie Sublimierung schafft ihre eigene kulturelle Ordnung jenseits dieser Sphäre – wenn auch auf ihrer Grundlage." (MARCUSE, 1957, 210)

In einer Perspektive, die mit Benjamin über ihn hinausgeht, ist festzuhalten, dass der Umgang der Menschen mit der Natur immer auch durch Herrschaft und Ausbeutung bestimmt bleibt. Wenn Marcuse zwischen notwendiger Unterdrückung der menschlichen Natur, die unabhängig von jeder Gesellschaftsordnung immer gegeben ist, und zusätzlicher Unterdrückung aufgrund gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, die abgeschafft werden müssen, unterscheidet, so ist er gegenüber Fourier und Benjamin der größere Realist. Wie für die innere, so bleibt auch für die äußere Natur die notwendige Unterdrückung in Verhältnissen der entfremdeten Arbeit erhalten. Sie kann zwar nicht abgeschafft aber doch

[73] *„Besonders nach 1937 haben die in den Konvoluten* [des Passagenwerks] *festgehaltenen Bilder einen weniger utopischen Schimmer. Sie nehmen nicht mehr ‚eine menschenwürdige Zukunft' vorweg,* [...] *sondern* [sind] *Bilder von wiederkehrenden politischen Gefahren."* BUCK-MORSS, 1993, 359. Wiggershaus belegt Benjamins skeptisch gewordene Einstellung zur modernen Technik mit einem Zitat aus dessen Aufsatz *Eduard Fuchs*: Das 20. Jahrhundert *„erlebt, wie die Schnelligkeit der Verkehrswerkzeuge, wie die Kapazität der Apparate, mit denen man Wort und Schrift vervielfältigt, die Bedürfnisse überflügelt. Die Energien, die die Technik jenseits dieser Schwelle* [des 19. zum 20. Jahrhundert] *entwickelt, sind zerstörende. Sie fördern in erster Linie die Technik des Krieges und die seiner publizistischen Vorbereitung."* (WIGGERSHAUS, 1987, 107).

[74] Der bekannte nazistische Slogan, den die kapitalistische Kulturindustrie (ADORNO/HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 144–197) verallgemeinert hat: standardisierte, kommandierte Befriedigung, um das „Menschenmaterial" bei der Stange zu halten.

so weit reduziert werden, dass daraus ein qualitativ neues Verhältnis der Menschen zur Natur sich ergeben würde.

> „Gleichgültig wie gerecht und rationell die materielle Produktion auch gestaltet wird, ein Gebiet der Freiheit und Befriedigung kann sie nie sein. Aber sie kann Zeit und Energie für das freie Spiel menschlicher Möglichkeiten außerhalb der entfremdeten Arbeitsbereiche freisetzen. Je vollständiger die Entfremdung der Arbeit, desto größer das Potential der Freiheit: die totale Automation wäre hier das Optimum".(154) „Die erste Vorbedingung der Freiheit" ist „die Verkürzung der Arbeitszeit bis zu einem Punkt, wo das bloße Arbeitsquantum die menschliche Entwicklung nicht mehr behindert." (150)

Eine freie und gerechte Gesellschaft kann nicht auf einen Mindestanteil an der Produktion zur Bedürfnisbefriedigung vermittels technischer Ausbeutung der Natur verzichten. Denn nur ein Mindestmaß an solcher Ausbeutung erlaubt, die Gesellschaft in der ökonomischen Dimension nach dem Prinzip einer konkreten Freiheit zu gestalten: *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen"* (MARX). Marx hat dieses Prinzip als regulative Idee des Kommunismus in seiner Kritik des Gothaer Programms der alten Sozialdemokratie dieser entgegengestellt. Die jeweils mögliche weitestgehende Verwirklichung dieses Prinzips ist Bedingung sowohl einer versöhnten Gesellschaft wie der Versöhnung mit der Natur – in den Grenzen, die ein Paradoxon als ewig dauernd vorgibt.

Vermittelt über die richtige Gesellschaftsordnung bleibt, in den jeweiligen historischen Grenzen, Naturbeherrschung die Bedingung für Naturversöhnung. Dieses Paradox verweist aber nicht, wie es die zeitgenössische ökologische Weltanschauung und Esoterik verkündet, auf einen Geburtsfehler der menschlichen Gattung, sondern umgekehrt auf ein Defizit *innerhalb der Natur* selber. Es kann von menschlicher Kultur nur begrenzt, niemals jedoch völlig überwunden werden. Es handelt sich um das Element von Gewalt, dass nicht von den Menschen *erfunden*, sondern von ihnen in der Natur, diesseits von allem menschlichen Tun, *vorgefunden* worden ist. Diese erste Gewalt der ersten Natur geht über in die Gewalt der Menschen, als zweite Natur, die sie der ersten zufügen. So weit wie möglich begrenzt, bleibt diese zweite Natur für das Überleben der Menschengattung und vor allem für jenes freie und gerechte Leben aller Menschen unverzichtbar, ohne das eine versöhnliche Veränderung des menschlichen Umganges mit der Natur nicht möglich ist.

Aus dieser Einsicht folgt eine realistische Utopie des Verhältnisses der Menschen zur Natur. Sie lässt das, von der *conditio humana* vorgegebene, unverzichtbare Minimum an Naturausbeutung zu. Dadurch bewahrt sich diese Vision davor, im Namen der totalen ökologischen Utopie, denjenigen Bereich der Arbeit an der Natur zu verklären, der Naturbeherrschung im traditionellen Sinne bleiben muß. Denn die Fortdauer dieses Bereiches des Verhältnisses der Gesellschaft zur Natur ist die Bedingung dafür, daß die Menschen aus der zweiten Natur in eine freie und gerechte Gesellschaft eintreten können. die zugleich in sich

ein Zweck wie eine Bedingung der Versöhnung mit der ersten Natur ist. Zwar ist, Fournier zufolge, die *„vom Spiel beseelte Arbeit* [...] *auf eine verbesserte Natur gerichtet"* (V/1, 456). Aber im Verbessern oder radikalen Neuschöpfen-wollen schwingt noch der Anspruch der totalen Naturbeherrschung mit, in die dieser Verbesserungsimpuls umschlagen muss, ohne die kritische Reflexion und Beschränkung, die wir hier formuliert haben.

Diese Kritik an der Konzeption Benjamins und Fouriers geht von einer Begrenzung des konkret möglichen Utopischen aus und gewinnt für dieses Weniger ein Mehr. Ist nämlich der Anspruch auf spielerische Neuschöpfung der Natur einmal begrenzt, so lässt sich, hinsichtlich des menschlichen Umganges mit der Natur, das unerlässliche Minimum an traditioneller Naturbeherrschung angeben. Anderseits wird der Bereich geklärt, in dem ein spielerisches Naturverhältnis keine Ausbeutung der Natur mehr darstellt. Dieser Unterscheidung geht eine Einsicht voraus, die Benjamin und Fourier transzendiert. Im Verhältnis zur Natur kommt es nämlich nicht allein und zuerst darauf an, zwischen Ausbeutung und Spiel zu unterscheiden Denn die Totalisierung des Spiels als Kategorie des menschlichen Naturumganges steht in der Gefahr, als Totalisierung, die praktisch auch in einer befreiten und versöhnten Gesellschaft sich durchsetzende Naturausbeutung als das Spiel einer Neuschöpfung der Natur zu verklären. Wenn wir mit Benjamin als ein Ur-Bild des spielerischen Umganges mit der Natur uns hier einmal das Spiel der Kinder vorstellen, so werden wir belehrt über eine vielfach beobachtbare Grausamkeit im spielerischen Umgang mit Tieren. Dabei ruft beispielsweise das Zergliedern und Töten eines Insektes keinerlei Schuldbewusstsein hervor. Daher sind weitergehende Kriterien für die Unterscheidung von Formen des menschlichen Umganges mit der Natur zu treffen. Das erste Kriterium besteht in der Unterscheidung zwischen einem einfachen Dasein-Lassen der Natur, ohne alle, sei es ausbeutende sei es spielerische Bearbeitung. Das zweite besteht in der Unterscheidung zwischen einer ausbeutenden und schädigenden und andererseits einer schonenden und erhaltenden Nutzung. Auch diese kann nicht nur spielerisch, muss auch bewusst von ökologischen Kriterien geleitet sein.

Auf dem Boden einer freien und gerechten Gesellschaft könnte sich ein vierfaches Verhältnis zur Natur ergeben. Die Grundlage wäre Respekt vor ihren von Menschen grundsätzlich unabhängigen Erscheinungen und Prozessen – ein Dasein-Lassen der Natur ohne allen utilitaristischen und produktivistischen Bezug auf menschliche Ansprüche und Bedürfnisse. Das zweite Verhältnis wäre ein, auf das jeweilige geschichtliche Minimum beschränktes, Maß der traditionellen, produktiven Naturausbeutung. Sie bliebe als ein wesentlicher Teil der Produktionsgrundlage des freien Menschenlebens wie der Versöhnung mit der Natur erhalten, wie weiter oben schon ausgesprochen. Das dritte Verhältnis wäre eine spielerische Umwandlung der Natur in Gebrauchswerte für den Menschen – in einem umfassenden Sinne: materielle Güter, Energie, materielles Substrat der Kulturproduktion. Der utilitaristische Charakter dieses Spiels wird es notwendig

machen, das „Spiel" nicht allein zu erlauben, sondern auch zu begrenzen – denn diese Arbeit wird nicht reines Spiel ein können. Daher kann sich die Idee des Naturumganges als freie Neuschöpfung derselben, allein in einer vierten Sphäre realisieren: der „Produktion" nach den Gesetzen der Schönheit. Das wäre eine Produktion, die Arbeit als Mittel für Erzeugnisse zur Bedürfnisbefriedigung hinter sich gelassen hat. Als reines Spiel und Kunst ist dieser Bereich der menschlichen Aktivität in sich selber schon ein Zweck, der dem Wunsch nach einer Verwandlung der gegebenen Wirklichkeit in die Formenwelt der Schönheit entspricht.[75]

Die Bestimmung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, so können wir diesen Aspekt der versuchten Profanierung theologischer Gehalte zusammenfassen, schwankt bei Benjamin zwischen einer spezifisch kapitalismuskritischen und einer über diesen Marxschen und marxistischen Rahmen hinausgehenden allgemeineren geschichtsphilosophischen Kritik. Diese bezieht sich nicht erst auf die gesellschaftliche Nutzung der Naturwissenschaft und Technik, sondern schon auf ihre *innere Struktur* selber als Form der Herrschaft. Damit teilt Benjamin die Stellung zu diesem Problem in der älteren Kritischen Theorie überhaupt, namentlich bei Adorno und Horkheimer.

Dort überlagern sich die gleichen, schon angesprochenen beiden Ebenen der Kritik. Einmal bezieht sich diese grundlegend auf das gesellschaftliche Verhältnis zur Natur, als Herrschaftsstruktur an sich, die mit innergesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen vermittelt ist.

> „Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je schon dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität

[75] André Gorz hat in seiner konkreten Utopie der Arbeit in einer anderen Gesellschaft die weitestgehende Reduzierung der menschlichen Entfremdung und der Beherrschung der Natur im Zusammenhange entworfen. Seine Konzeption ist durch eine dreifache Stellung der menschlichen Tätigkeit gegenüber der Natur gekennzeichnet. Ein hochtechnologischer Sektor der Produktion verbleibt zur Befriedigung eines großen Teiles der Bedürfnisse der Menschen. Er wird jedoch auf ein gesellschaftlich jeweils neu zu bestimmendes Minimum der sachlichen und der zeitlichen Beanspruchung der Menschen, als Arbeitskräfte in diesem Sektor, beschränkt und so weit wie möglich ökologisch angepasst. Ein weiterer Sektor ist von vornherein ökologisch konstituiert. Er umfasst vor allem handwerkliche, gartenbauliche und Hausarbeit und wird als nicht mehr entfremdete Arbeit von kleinen, demokratisch organisierten Gemeinschaften verwirklicht. Über diesen beiden Arbeitsbereichen zur Produktion von Gütern, Diensten und Informationen erhebt sich der Bereich der autonomen schöpferischen Tätigkeiten. Er befriedigt nicht mehr Bedürfnisse außerhalb seiner selbst, sondern ist Selbstzweck. Das heißt, er ist in sich selber sowohl menschliches Bedürfnis wie dessen menschliche, kultivierte Befriedigung: Kunst, Erotik, Spiel, Philosophie, Religion, Wissenschaft frei von technischen und ökonomischen Anforderungen, sind hier zuerst zu nennen. (GORZ, 1992).

> konstituiert die Einheit der Natur." (ADORNO/HORKHEIMER in: HORKHEIMER, 1987, 31)

Andererseits finden wir eine Kritik, die – konventionell marxistisch – bloß eine falsche kapitalistische „Anwendung" von Naturwissenschaft und Technik meint.

Die Unterordnung der großen Kunstwerke unter die Techniken der *„Standardisierung und der Serienproduktion"* der Kulturindustrie, heißt es beispielsweise in der gerade zitierten *Dialektik der Aufklärung*, sei

> „keinem Bewegungsgesetz der Technik als solcher aufzubürden, sondern ihrer Funktion in der Wirtschaft heute." (ADORNO/HORKHEIMER, in: HORKHEIMER , 1987, 145, 146)

Die Beziehung dieser beiden Ebenen zueinander ist in der Kritischen Theorie nicht hinreichend geklärt. Das nötigt uns, ebenso wie im Bereich von Gesellschaft und Politik, Benjamins Intention einer Revision des gesellschaftlichen Verhältnisses zur Natur substantiell theologisch und ganz neu zu denken: nämlich im Begriff der *Versöhnung* mit der Natur. Er muss und kann konkretisiert werden in einem anderen als dem bisher in der ganzen modernen Welt vorherrschenden Paradigma von Naturwissenschaft und Technik.[76] Es ist das Paradigma einer *„Mit-Produktivität"* der Natur, um einen Begriff von Ernst Bloch zu gebrauchen. Die so verstandene und behandelte Natur würde weitgehend von sich aus das geben, wessen die Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse benötigen.[77]

Matriarchat und Naturutopie. Dialektische Anmerkungen.

In den Hinweisen auf die Möglichkeit einer Versöhnung mit der Natur beruft sich Benjamin auf *Bachofens* Forschungen über matriarchal verfasste Gesellschaften (Gemeinschaften). Ihn ruft Benjamin zum Kronzeugen auf für die Annahme einer harmonischen Beziehung der Menschen zur Natur am Anfang der menschlichen Geschichte, in matriarchalisch verfassten Gesellschaften. Es habe

[76] Exemplarisch sei verwiesen auf heute schon vorliegende vielfältige Erfahrungen mit reichhaltigen Technologien der regenerativen Energiegewinnung auf Solarenergiebasis und der ökologischen Land- und Forstwirtschaft. – Weiter systematisch untersucht hat Otto Ullrich Naturwissenschaft und Technik als eine Struktur von Herrschaft und daran eine Analyse wichtiger philosophischer Ideen zu einem anderen Naturverhältnis, beispielsweise in der Philosophie von Ernst Bloch, angeschlossen (ULLRICH, 1979).- Vgl. zu den philosophischen und den ökologischen Aspekten der Marxschen und der Kritischen Theorie: SCHMIDT, 1962, METHE, 1981, SCHMID-NOERR, 1990.

[77] Vgl. den Exkurs am Ende von D.1, der die Systematik des abendländischen Paradigmas von Naturwissenschaft und Technik als eines Projektes der Herrschaft *sui generis* skizziert, unabhängig von der jeweiligen Variante der modernen Gesellschaft, kapitalistisch oder „sozialistisch", und zugleich auf *spezifische* Weise vermittelt mit dem Naturverhältnis im Kapitalismus.

> „die seit dem 19. Jahrhundert herrschende mörderische Vorstellung der Ausbeutung der Natur [...] solange keine Stelle als das vorwaltende Bild der Natur das der schenkenden Mutter war." (V/1, 456)

Gestützt auf Bachofen und Malinowski, haben dann Marx und vor allem Engels von einem primitiven Ur-Kommunismus gesprochen. (ENGELS, o.J.)

Benjamin, so Michael Löwy, (1986, 222) konstelliert die urgeschichtliche Erfahrung mit dem modernen Stand der Technik, um die Logik des Spiels zum Modell einer Arbeit zu erheben, als Beziehung zur Natur und zwischen Menschen, die weder ausgebeutet wird (von anderen Menschen) noch ausbeutet (die Natur). Die Entfaltung der Arbeit im Spiel setzt höchst entwickelte Produktivkräfte voraus, wie sie der Menschheit erst heute zu Verfügung stehen, aber im Gegensinn ihrer Möglichkeiten bereitgestellt werden: für den Ernstfall des Krieges nämlich. (V/1, 456)

Zwei Bedenken sind nun gegenüber der Beziehung dieser Utopie auf einen korrespondierenden Urzustand anzumelden. Es ist fraglich, ob die matriarchalischen Gesellschaften wirklich frei von Herrschaft waren – in diesem Falle der Naturgewalten über die Menschen und in deren Fortsetzung in einer gleichsam naturwüchsigen, naturverhafteten Herrschaft der Frauen über die Männer und die Kinder. In einer solchen Gemeinschaft waren dann ihre Mitglieder nicht sozial gleich, wie es die Idee des Kommunismus fordert, sondern schon ungleich und unfrei: gegenüber der Natur und gegenüber den Frauen.

Ist diese Voraussetzung korrekt, so wäre das Bild der schenkenden Mutter ein restaurativer und vor allem regressiver Mythos, der die urzeitlichen Situationen und Szenen -verklärt, aber *zugleich* ein utopisches Bild enthält: das einer Gemeinschaft, in der, statt kriegerischem Raub oder tauschendem Erwerb die Gegenseitigkeit des Gebens das grundlegende soziale (und ökonomische) Verhältnis ist. Befreit aus dem Mythos, kann diese Utopie die Funktionen einer regulativen Idee und von konkreten Utopien erfüllen, die aus der Idee, im Blick auf die Wirklichkeit, hervorgehen. Aber solange das utopische Moment im Mythos befangen bleibt, wirkt es nicht emanzipatorisch.

Die Tatsache, dass das Bild der Natur als schenkende Mutter am Beginn der anti-mythischen, rationalen Moderne konstruiert worden ist, wenn auch im Rückgriff auf die frühe Geschichte des Menschen, spricht gegen die unmittelbare Wiederholung des Ur-Bildes und für seine Transformation in einem rationalen Kontext. Rational heißt hier: Natur, bezogen als Mittel auf menschliche Zwecke, aber gelenkt durch den übergeordneten Zweck, Natur als Grundlage allen menschlichen Lebens überhaupt zu erhalten; daher Schonung und Bewahrung der Natur; alsdann nachhaltige Nutzung, die so weit wie möglich den unmittelbaren Eingriff in die Natur vermeidet und dasjenige aus der Natur entnimmt und gebraucht, was diese (fast) von selbst hergibt; Verringerung der herkömmlichen

Naturausbeutung auf ein Minimum, das für ein freies, gutes und gerechtes menschliches Leben unverzichtbar bleibt, als eine Restgröße.[78]

Wir haben hier eine gleichsam ontologische, nicht sozialgeschichtlich und sozialrevolutionär auflösbare Dialektik des menschlichen Naturverhältnisses vor uns. Die Erkenntnis der unauflösbaren anthropologischen Konstante der Naturbeherrschung setzt der Utopie der Naturversöhnung eine Schranke entgegen. Sie beruht auf der Einsicht, dass ein gewisses Maß an Naturbeherrschung ebenso eine Voraussetzung der menschlichen Freiheit ist wie das Gegenteil dieser Beherrschung, ihre weitestgehende Abschaffung. Nur Naturbeherrschung gewährt dem Menschen die besondere Freiheit, Natur nicht weiter zu beherrschen. Diese Antinomie kann nicht aufgehoben, sie kann nur gelebt und verringert werden. Die begrenzte Naturbeherrschung ist Bedingung der Naturversöhnung. Aber ohne Naturversöhnung, und zwar von vornherein, ist es gar nicht möglich, die Grenzen der Naturbeherrschung und ihrer jeweils möglichen Verringerung zu denken und zu praktizieren.[79]

Es ist realitätsgerecht, so eine These gegen die romantischen Naturutopien, mit denen Benjamins Gedanke in einem positiven Zusammenhange steht, anzunehmen, daß sich die Ausbeutung der Natur, mit der Folge von Schäden an ihr, nie ganz wird vermeiden lassen. Die totale Wiederherstellung der Natur in der Ideologie und ihre Zerstörung in der Realität waren zwei Seiten innerhalb des modernen Faschismus, vor allem in Deutschland. Die Alternative hierzu beinhal-

78 Die restaurative Konstruktion des Mythos von Natur- und Mutter-Imago war anfällig für den historischen Faschismus., als ideologische Kompensation der modernen Herrschaft, die der Faschismus, vor allem in Deutschland, auf die Spitze getrieben hat. An dieser Stelle taucht die Frage auf nach legitimierenden Mythen innerhalb der Militärdiktaturen, als Modernisierungsregime, in der „Dritten Welt." In Brasilien, beispielsweise, waren es positivistischer Industrialismus und Staatsvergötzung, schon eindimensional, ohne „Romantik."

79 Allein im Ausgang vom vorgängigen, grundlegenden und kontinuierlichen Fundament der Versöhnung mit Natur kann bestimmt werden, was an Naturbeherrschung in der jeweiligen Situation als unvermeidlich akzeptiert werden muss. Solche fundamentale Naturversöhnung geschieht negativ durch ein je erneutes Stillstehen der Beherrschungsdynamik. Überhaupt erst dadurch kann ein Raum entstehen, in dem Versöhnung und Frieden im Verhältnis zur Natur geschehen und bestehen können.
Solche Versöhnung wirkt in drei Dimensionen; sie durchdringen sich gegenseitig. In der *ästhetischen* Dimension wecken die Lust und die Freude der Erfahrung der Schönheit der Natur Achtung und Liebe ihr gegenüber. In der *kognitiven*, philosophischen und wissenschaftlichen, Dimension der Ökologie motiviert die Kenntnis der „unendlichen Wunderwelt" der Natur Bescheidenheit und Rücksicht ihr gegenüber und geben Achtung und Liebe ihre konkreten Inhalte. In der *ethischen* Dimension führen die Erfahrung der Schönheit der Natur, die Attraktion, die von ihr ausgeht und die Erfahrung ihrer „Wunder" vermittels philosophischer und wissenschaftlicher Erkenntnis, zu Verhaltensmustern, in denen der Mensch als Subjekt der Natur als dem anderen Subjekt, oder als Zusammenhang anderer Subjekte, gegenüber tritt. Ohne dieses theoretische und praktische Fundament der Versöhnung und des Friedens im Verhältnis zur Natur muss nachhaltige Nutzung der Ressourcen in die pragmatische und instrumenteller Logik der destruktiven Naturausplünderung zurückfallen (THIELEN, 2001a)

tet drei fundamentale Schritte: (1) die bewusste Anerkennung eines unvermeidlichen Restes an Naturbeherrschung, als Grundlage für ein lebenswertes, menschliches Leben, jenseits des bloßen Überlebens, und für die Schonung der Natur diesseits und jenseits dieses Restes, und (2) der immer erneute praktische Versuch, Naturbeherrschung zu verringern, im Verhältnis zu den legitimen Ansprüchen des Menschen gegenüber der Natur, ohne deren Befriedigung es praktisch auch keine „Ökologie" geben kann – verstanden als Ethik des Umganges mit der Natur.

Eine regulative Idee hierfür wäre: soviel Naturversöhnung wie möglich, so wenig Naturbeherrschung wie nötig. Die konkrete Proportion in diesem Verhältnis wechselt historisch. Allgemein kann man sagen, dass Gesellschaften, die auf Herrschaft und Klassengegensätzen beruhen, die Natur ausbeuten, nicht nur die Menschen, weil Ausbeutung der Natur ein Zweck ihrer Herrschaft über Menschen ist. Diese ist Mittel für jene. Nur freie und gerechte Gesellschaften sind fähig die oben aufgestellte regulative Idee konkret umzusetzen. Die Natur kann nur von Menschen befreit werden, die befreit sind oder dabei sind, sich zu befreien. Die menschliche Freiheit, die Gesellschaftsordnung zu wählen, die ihrer Entfaltung in Gerechtigkeit am meisten entspricht, ist daher eine Bedingung für ein versöhnlicheres Verhältnis zur Natur, in zweierlei Hinsicht: Eine befreite und freie Gesellschaft kann die Funktion abschaffen, die die Naturbeherrschung für ein entfremdetes Wirtschaftswachstum hat, zugunsten des Überganges zu einer eher stationären Ökonomie. Und sie kann die Funktion abschaffen, die die Naturbeherrschung für die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen hat und für den entfremdeten und kompensatorischen Konsum, mit seiner Tendenz zur Schrankenlosigkeit.

Profanierung

Zurück zu Benjamin. Sein Versuch, die Profanierung der Theologe so zu denken, dass sie mit rein weltlichen Konzepten und Tätigkeiten für befreiende Veränderungen ohne Differenz zusammenfällt, ist nicht möglich. Das haben die Beispiele der kommunistischen Politik und der ökologischen Utopie gezeigt. Die Probleme dieses theologisch-politischen Entwurfes scheinen mir weniger, wie anderen, zum Beispiel Habermas, in der grundlegenden Intuition zu bestehen, Theologie und Marxismus zu vermitteln. Vielmehr bestehen sie darin, dass Benjamin diese Vermittlung, bei aller Radikalität, doch noch nicht konsequent zu Ende gedacht hat. Im Zentrum eines solchen Weitertreibens des Benjaminschen Projektes gleichsam in die Extreme seiner inneren Konsequenzen muss die kritische Problematisierung des von Adorno übernommenen Konzepts der Profanierung theologischer Gehalte stehen. Wie wir schon sahen, ist es einerseits nicht *notwendig*, Religion im Ganzen beiseite zu lassen, um nicht ihren ideologischen Herrschaftsfunktionen anheim zu fallen. Und andererseits ist das auch gar nicht *möglich*, ohne den Zweck zu verfehlen, zu profaner Erleuchtung zu gelangen. Was Adorno für die Philosophie fordert – gerade um der Praxis willen sich nicht in

Praxis gleichsam aufzulösen – das fordern und begründen wir hier für die Theologie.

In einer mit Benjamin über ihn hinausgehenden Perspektive bleibt Religion bestehen, und dies aus zwei Gründen. Zunächst ist sie immer mehr als bloße Religion. Das Christentum und andere historische Religionen sind, sozialphilosophisch reflektiert, eine Verbindung widersprüchlicher Elemente: Bekräftigung der Herrschaft und Protest gegen sie, Anpassung an das Bestehende und Idee seiner Erlösung, Ideologie und Utopie. Wenn die Marxsche Diagnose der Religion zutrifft, dass nämlich diese von entfremdeten gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen erst hervorgebracht wird, so kann nur die praktische Abschaffung dieser Herrschaftsverhältnisse den Charakter der Religion dadurch ändern, dass ihre ideologischen und konformistischen Aspekte als Folge der realen Veränderungen allmählich absterben. Alsdann ist der Marxsche Materialismus insofern kein Materialismus, als er in sich selbst schon ein Moment von Religion, von Glauben und Theologie in dem positiven Sinne enthält, das ihn allererst als dialektischen qualifiziert. Dieses Element des Geistigen, ohne das der Historische Materialismus seinen *dialektischen* Charakter verlöre, ist die prophetische Kritik der verkehrten Weltordnung und die messianische Vision der Versöhnung und der Güte. Es muss und kann unmittelbar und vermittelt, indirekt, ausgedrückt werden. Marx und ebenso die Kritische Theorie haben den direkten Ausdruck (fast ganz) vermieden. Marx ist der indirekte nicht ganz gelungen, am ehesten noch in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten*, am wenigsten in den diversen Fragmenten seiner politischen Theorie über Klassen, Klassenkämpfe, Revolution, Diktatur des Proletariats als Übergangsphase zum Kommunismus – der daher im „realsozialistischen" Osten nicht kam, sondern die Diktatur als Dauerzustand, nicht Übergang, die daher (auch) an sich selbst unweigerlich zugrunde gehen musste.

Der Prozess der Erhaltung dieses dialektischen Momentes von Geist *im* Materiellen, der Prozess des je neuen „Auferstehens des Fleisches" – um einen Ausdruck aus dem christlichen Glaubensbekenntnis zu benutzen – kann nur gelingen im steten Austausch mit denjenigen Gehalten, mit denen Glauben und Theologie über die bloße Religion hinausweisen. Unter dieser Voraussetzung entfällt einerseits der entscheidende Grund für die besondere Form, die die Profanierung der Theologie bei Adorno und bei Benjamin angenommen hat: sie – wie die Tinte im Löschblatt – ganz verschwinden zu lassen in Gesellschaftskritik und in Revolution. Andererseits können Konsequenzen gezogen werden aus den Problemen dieser Art von Profanierung des Glaubens und der Theologie. Soll die Profanierung theologischer Gehalte *nicht von der Eigenlogik des Profanen überwältigt werden*, muss sie als ein *dauerhafter Prozess* aufgefasst werden. Das setzt das Fortbestehen von Theologie als unmittelbarer Vergewisserung der Offenbarung Gottes voraus – also der Tinte, um im Benjaminschen Bilde zu bleiben. Ferner ist auch ein gewisses Misstrauen in das Löschblatt selbst als notwendig geboten – also in die kritische Erkenntnis des Bestehenden und in die

revolutionären Versuche, es zu verändern – selbst dann, wenn es sich schon von der Tinte vollgesogen hat:

> Denn „auch der Hass gegen die Niedrigkeit / Verzerrt die Züge. / Auch der Zorn über das Unrecht / Macht die Stimme heiser" (BRECHT 9, 1967, 725),

so hat Benjamins Freund Bertolt Brecht das Problem in seinem Gedicht *An die Nachgeborenen* ausgedrückt.

Eine Konsequenz des Fortbestehens von Glaube und Theologie wird die Radikalisierung der Kritik Benjamins am Marxismus hinsichtlich seiner zum Teil noch sehr konventionellen Zielvorstellungen sein und vor allem hinsichtlich der Mittel und Wege der Revolution. Bei Marx und in den verschiedenen Marxismen sind diese Mittel und Wege über die Fortschrittsideologe an die falsche Wirklichkeit gebunden – nicht zuletzt an die Gewalt in ihr. Schließlich können wir heute Benjamins Optimismus hinsichtlich einer menschlichen Bedürfnissen gemäßen radikalen Naturveränderung nicht mehr teilen.

Benjamin hatte, so ist interpretierend der Art seines Umgangs mit den theologischen Gehalten zu entnehmen, immer schon die Marxsche Kritik an der Religion als einem geistigen Herrschafts- und Vertröstungsmittel bejaht. Darum sollte das gleichwohl in der Religion enthaltene wahre Element bloß indirekt gültig bleiben und wirksam werden: als innerer lebendiger Geist von kritischer Theorie und von revolutionärer Politik – beide kritisch und revolutionär verändernd. Zweitens radikalisiert Benjamin die Religionskritik, indem er darauf hinweist, dass Religion als geistige Unterdrückungsmacht heute nicht zuerst in den herkömmlichen traditionellen Formen, sondern am wichtigsten als der Geist des modernen Kapitalismus besteht. Benjamin zufolge ist dieser Kapitalismus ein reiner und extremer Opferkult. Diese kapitalistische Religion ist schlimmer als die traditionelle, weil diese immerhin in sich *auch* ein utopisches, kritisches, revolutionäres Element hatte, das Benjamin für die Theorie und Praxis der Befreiung fruchtbar zu machen sucht.

In der Logik dieser Argumentation Benjamins ergibt sich, dass das atheistische und irreligiöse Bewusstsein, so weit es verstrickt ist in die verkehrten Verhältnisse in der Welt, einer Selbsttäuschung unterliegt. Es täuscht sich selbst über diejenigen Elemente in seinem Inneren, mit denen es die gegebenen schlechten Verhältnisse bestätigt und sich damit seiner besten Kräfte für ein Transzendieren dieser Verhältnisse beraubt. Das gilt auch für so gut wie alle Richtungen des Marxismus. Denn diese Form des irreligiösen Bewusstseins ist in einem kritischen Sinne noch gar nicht über Religion als Ideologie im Ernst hinausgelangt. Im Falle der historischen Verbindung von Marxismus und Reformpolitik, wie sie im XX. Jahrhundert für einige Jahrzehnte in den großen westeuropäischen Ländern gegeben war, vor allem in Deutschland, ist der Marxismus – damals formuliert von Karl Kautsky – eine quasi-religiöse Ideologie gewesen, die die Einordnung der konkreten sozialdemokratischen Politik in den vorgegebenen kapitalistischen Rahmen kompensiert und gerechtfertigt hat. Im Falle des Verhältnisses von Marxismus und bolschewistischer „Revolution", mit dem Stalinismus als Konsequenz, war der Marxismus-Leninismus noch viel mehr eine dogmatische, quasi-religiöse Ideologie. Denn sie hat die reale Beseitigung der Marxschen Utopie von einer freien kommunistischen Gesellschaft und ihre Ersetzung durch ein neues Herrschaftssystem gerechtfertigt. Daher ist dies unmittelbar irreligiöse Bewusstsein in diesen beiden geschichtsmächtigen Formen des Marxismus selbst als religiös anzusehen. Zugleich jedoch hat der Marxismus dasjenige Element von *Glauben* verloren, das seiner falschen Religiosität widersprach und daher hätte dazu beitragen können, sich von dieser religiösen Selbstentfremdung zu befreien. Die verkehrte Religion ist nämlich nicht dadurch zu überwinden, dass man pauschal und abstrakt allen Glauben verwirft und bestimmte profane Wege *an die Stelle* der Religion setzt. Die Erlösung des Profanen ist stattdessen als Möglichkeit nur zu denken in einer dialektischen Beziehung *mit* dem Glauben. Denn er ist jenes Element *in* der Religion, das deren Herrschaftscharakter *widerspricht* und innerlich eine *Alternative* enthält, vor allem aber mit beidem über *reale* Herrschaft hinaus weist.

Die aktuelle Bedeutung einer Untersuchung des theologischen Gehaltes im Denken von Walter Benjamin besteht auch in ihrem möglichen Beitrag zu einer Alternative zum destruktiven religiösen Fundamentalismus der Gegenwart, auf dem Boden von Religion, Glaube und Theologie. Die atheistische Aufklärung hat die Religion nicht abschaffen können. Am Ende der Moderne zeigt sie sich in neuen Formen lebendig – vor allem als Esoterik und als Fundamentalismus. Dieses aktuelle Wachstum der Religiosität ist nicht allein Ausdruck der psychischen und der sozioökonomischen Entfremdung, wie von Feuerbach, Marx und anderen modernen Atheisten in ihrer Religionskritik argumentiert worden ist. Darüber hinaus drückt die Religiosität die Sehnsucht nach einer absoluten Liebe aus, für deren geglaubte Wirklichkeit der Name „Gott" steht. Sie kann auch durch eine weitestmögliche revolutionäre Umgestaltung des menschlichen Lebens nicht vollkommen realisiert werden. Diese Schranke und jene Sehnsucht sind zu begreifen als gegeben mit der *conditio humana* und daher geschichtlich nicht überholbar. Aber ein gleichsam *rationaler Glaube*, als Vertrauen in diese Liebe, der ohne Einschränkung Religions- und Gesellschaftskritik in sich aufgenommen hat, kann erstens subjektiv Glück und also Zweck in sich selbst sein und zweitens zur Inspirationsquelle für geschichtlich mögliche Veränderungen werden. Er kann sich auch in diesen praktischen Auseinandersetzungen den irrationalen religiösen Strömungen entgegenstellen und helfen, sie zu überwinden, indem er ein alternatives Angebot macht, das jene Sehnsucht ernst nimmt, statt sie zu verlästern als irrational, kindisch oder ähnlich..

Exkurs: *Über den Unterschied zwischen Glaube und Religion*

An dieser Stelle der Explikation der Problematik im Verhältnis von Theologie und Marxismus ist es angezeigt, einige Anmerkungen zu machen zur Differenz von Glaube und

Religion. Diese Differenz wurde bisher schon stillschweigend vorausgesetzt. Ihre Klärung will beitragen zur Lösung des Problems, das sich Benjamin und andere Vertreter der Kritischen Theorie gestellt haben: sowohl die Religionskritik als Mittel gegen Ideologisierung der Religion und der Marxschen Theorie, wie die Theologie als Quelle der Revolutionierung des Marxismus zu integrieren.[80] Mit Benjamin schließen sich die folgenden Überlegungen an die Einsichten der Religionskritik an, aber ebenso sehr, und im Unterschied zu ihm, lassen sie einen durch jene Kritik gereinigten Glauben (und damit auch seine theologische Reflexion) bestehen und fortdauern, statt Glauben und Theologie mit dem Marximus so zu vermitteln, dass sie in ihm verschwinden.

Die „Unterscheidung zwischen Religion als einer unterdrückenden und dem Glauben als einer befreienden Macht" vertauscht „die Frontstellung: Atheismus und Humanismus gegen Religion, den Glauben einschließend, mit einer anderen [...] Ein Glaube tritt auf als vertrauende geschwisterliche Nähe zu Gott. Er wird in diesem Glauben erfahren als vom Leiden mit Betroffener wie von der Realmöglichkeit und Hoffnung der Erlösung erfüllter Freund und Mitstreiter. In diesem dialogischen Verhältnis zu Gott wachsen die Kräfte der erkennenden Kritik und der revolutionären Tat. An die Stelle von Gott als dem Herrn mit seiner angeblichen Macht, alles machen zu können, tritt Gott als Schwester/Bruder mit einer „ohnmächtigen" Macht, alles lieben zu können. Unterschieden werden also zwei Glaubensweisen." Die eine behält den Namen Religion, die andere soll hier Glaube heißen. Gegen die „Religion mit ihrem Für-Wahr-Halten von Sätzen, ihrer Einordnung in Riten und Kulte, ihrer Verwaltung von beidem durch eine zentral-hierarchisch ausgebaute spezielle Heilsagentur – die Kirche – mit ihrer Sanktionierung der schlechten bestehenden Welt und Verdunkelung durch Illusionen, tritt ein befreiender Glaube [auf], dem aus der Nähe zu Gott seine Substanz erwächst als Erlösungshoffnung und Kraft zur Mitarbeit an ihrer Verwirklichung, als prophetischer, rücksichtsloser Widerspruch und Widerstand gegen das ‚Reich von dieser Welt' in einer messianischer Perspektive.

Der Gott, zu dem Menschen in der Form des Glaubens in Beziehung treten, wird nicht in seinem Wesen, sondern in seinen befreienden Wirkungen erfahren und erkannt. Seine wiederholte Weigerung, sich unmittelbar zu erkennen zu geben, das Verbot, ihn spekulativ oder künstlerisch abzubilden, indizieren das Feuer seiner inneren Lebendigkeit und Freiheit, darum Unverfügbarkeit. Er wirkt als lebendiges Sein gegen das Haben und Herrschen.[81]

Seine unmittelbare Erkenn- und Abbildbarkeit setzte ihn als Teil der erlösungsbedürftigen Welt voraus, wodurch er nicht mehr das Licht der erkennenden Kritik und die Wirkungsmacht der praktischen Erlösung der Welt sein könnte. Daher gibt sich Gott wirkend zu erkennen als der, ‚der dich führte aus dem Land Ägypten, [...] aus dem Haus der Dienstbarkeit' (Gen. 32, 30; Ex. 31,13), an dem der [...] Prozesscharakter des Mitleidens und Mitstreitens das wesentliche ist: ‚Ich werde da sein als der ich da sein werde [...] Ich bin da.' (Ex 20,2) Gottes Wirkungsmächtigkeit ist nicht die der Herrschaft, sondern die der diese auflösenden, zersetzenden Liebe. Da er auf dem Boden der Herrschaft, Macht, Gewalt, als verschieden von seinen Wirkungen, weil von seinem Wesen, ohnmäch-

[80] Diese Überlegungen entnehme ich meinem Buch *Revolution des Glaubens*. (THIELEN, 1991, 31–36) Sie haben in den Jahren seit der Publikation 1991 nichts an Gültigkeit eingebüßt.

[81] Ähnlich Max Horkheimers Charakterisierung des theologischen Fundaments der Kritischen Theorie Adornos: *„negative Theologie, aber nicht [...] in dem Sinn, dass es Gott nicht gibt, sondern in dem Sinn, dass er nicht darzustellen ist."* (HORKHEIMER, 1985a, 294)

tig ist, ist sein Terrain die Subversion, die aktive Gewaltlosigkeit. Da sie als befreiende Liebe wirkt, ist" die Beziehung zu Gott im Glauben „nicht Autonomie einschränkend, sondern sie durch Bestätigung und Förderung allererst konstituierend. Dieser Glaube ist dialogisch, nicht repressiv. Sein Bauprinzip ist der *Bund* der Menschen untereinander und mit Gott. Die *diesem* Glauben innewohnende *Frontstellung: Glaube und Atheismus gegen Religion* und gegen die von ihr überhöhten menschenfeindlichen gesellschaftlichen Gebilde, ist, die Zitate deuten es an, sehr alt. *Atheismus, als Götzensturz ein Gottesdienst, ist der rote Faden durchs Alte und Neue Testament* und durch die in der überwiegenden Herrschaftsgeschichte des Christentums unterdrückte und verschüttete, als Ketzerei stigmatisierte Befreiungsgeschichte. [...]

Glaube als ein Wissen ist demgegenüber sekundär, beinhaltet die wechselnden Bilder und Anschauungen, welche die Glaubenspraxis begleiten, unterscheidet sich daher vollständig von Dogmatik. Indem der Glaube überall an der Gerechtigkeit und an der Freiheit festhält, nicht in der Form des toten Habens, sondern des lebendigen Seins, nicht des selbstgerechten und gewissen Besitzes, sondern des Suchens, des Weges, des praktischen Herstellens, liegt hier gleichsam eine Orthodoxie des Nicht-Orthodoxen vor und fordert eine negative Theologie, die seiner unnachgiebigen *Orthopraxie* gemäß wäre. [..]

Bei alldem ist der Glaube keine politische Partei, nicht einmal eine politische Bewegung. Darin stimmt die hier vorgestellte Auffassung mit [...] konservativen [...] Deutungen und Lebensformen überein. Aber, [...] durch seine gleichsam aktive Politiklosigkeit sprengt er der Tendenz nach das Prinzip von Politik als solches: die geregelte Ausübung von Gewalt im Interesse von Klassenherrschafts-Ökonomie. Die Ausbreitung der Lebensweise, welche Glaube heißt, lässt die Knappheitsbeziehung von Bedürfnissen und Mitteln, die Ökonomie der Kapitalverwertung, die Herrschaft von Menschen über Menschen in Ökonomie und Politik und damit auch die Gewalt zwischen Menschen als politisch-militärische Form der Konkurrenz, kompromisslos und vollständig hinter sich. Jedoch ist auch diese unbedingte Frontstellung gegen das „Reich von dieser Welt" noch nicht der Glaube, sondern seine unvermeidliche Konsequenz.

Denn der Glaube beginnt und verwirklicht sich, wenn einzelne Menschen ihr Leben als Geschenk erfahren, worin als Funke des göttlichen Wesens ihnen ihre je persönliche Bestimmung mit- und aufgegeben ist, die aus der Verstrickung in soziale [...] repressive Kollektive und deren seelische" Folgen „befreit, wenn also von Einzelnen ihre göttliche Bestimmung erkannt, angenommen und lebendig gestaltet wird. Nicht irgendeine, und sei es auch die wohlmeinendste Form von Politik – etwa die staatliche oder klerikale Form einer bevormundenden ‚Option für die Armen', die dadurch in ein abstraktes und unfreies Kollektiv verwandelt werden – ist sein Ziel, sondern die Heiligung dieses jeweiligen, immer auch einzelnen, beseelten Menschen [...] und das Entstehen und Wachsen freier Gemeinschaften. Solche Gemeinschaften sind dann Bedingung und Folge der Personwerdung ihrer einzelnen Glieder, wie Marx formuliert hat[82]. Dieses Glaubensleben [...] folgt den regellosen Regeln von Spiel, (Kunst-) Schöpfung, lebendiger Begegnung mit und zwischen den Dingen und Wesen dieser Welt, Erotik. Es ist inmitten der alten Welt und als ihr Sprengpulver die Wirklichkeit des ‚Reiches der Freiheit'. Und dies nicht, wie der konventionelle Marxismus vermeinte, mechanisch aufruhend auf dem Fortschritt der Produktivkräfte in einem human reformierten ‚Reich der Notwendigkeit'. (MARX, 1961b,

[82] *An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft (...) tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist."* (MARX/ENGELS, 1969, 482).

873/74) Sondern in dieses hereinbrechend, dagegen sich ausbreitend und eben *dadurch* diese Humanisierung überhaupt erst ermöglichend – auch durch [...] Bruch mit der (bisherigen) Naturbeherrschung." Dies Moment des *Abbrechens* der Fortschrittsgeschichte und des Hereinbrechens der befreiten neuen Weltordnung ist ein zentraler Gedanke der Benjaminschen Geschichtsphilosophie und Praxistheorie. Dort wird dieser Gedanke konkretisiert als „die vertikale Pfeilrichtung" der Erlösung, die weltlicher authentischer Revolution als „horizontaler Pfeilrichtung", das besondere Charakteristikum einer Notbremse im Zug des Fortschritts verleiht, damit er nicht in den Abgrund rast.

Aus seiner „inneren messianischen Erlösungswirklichkeit heraus widerspricht [...] das Leben des Glaubens [...] den Ordnungen im ‚Reiche von dieser Welt'. Obwohl die Jesusbewegung gewaltlos [...] war, musste sie von den herrschenden Mächten kompromisslos bekämpft werden. Gerade in ihr vollständigen Gewalt-, Staats- und Ökonomie-Losigkeit – Erlöstheit – war sie die fundamentale Bedrohung eben dieser Ordnungen – nicht als Gegengewalt, sondern als Zersetzung, Subversion. [...]

Glauben [...] das heißt, auf den lebendigen Gott so sich einzulassen, dass einem dabei ‚Hören und Sehen' vergeht, die Vernünftigkeit der Welt hinter sich zu lassen, in ihren Augen töricht zu sein, ihre Sicherheiten mit den Gefahren eines freien und schöpferischen [...] Lebens zu vertauschen. Der Glaube, das Sich-Ansprechen-Lassen vom lebendigen Gott, ist wie Kampf, in dem die Kräfte wachsen und man zugleich Blessuren davon trägt (Gen. 32,35), ist ‚wie Feuer', das umschmilzt und auch verbrennt, ist ‚wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt' (Jer. 23, 29), ruft auch Entsetzen hervor (Mt. 7, 28), ist aber das Brot, das alle satt macht. (Jes. 55, 10)

Glaube ist nichts weniger als eine Anweisung zu Bequemlichkeit und Vertröstung, auch wenn das real existierende Christentum vielfach dieses Bild geboten hat [...] Der Glaube fordert und schafft ein zartes statt rohes, ein differenziertes und sich anschmiegendes statt grobes, ein versöhnliches statt feindseliges, ein zivilisiertes und kultiviertes statt regressives und barbarisches Verhältnis zu den Dingen und Lebewesen in der Welt."

Die vorgetragenen Überlegungen zur Unterscheidung von Religion und Glauben lassen sich auch beziehen auf eine Unterscheidung, die Martin Buber getroffen hat zwischen *Zwei Glaubensweisen* in seinem gleichnamigen Buch (BUBER, 1994). Dort benennt Buber mit dem griechischen Wort *pistis* einen Begriff von Glauben als ein Für-Wahr-Halten von Glaubensgedanken in der grammatischen Form von Dass-Sätzen: Ich glaube, dass Gott ein allmächtiger Vater ist usw. Schon aus diesem kleinen Beispiel erhellt ein zentraler Zusammenhang, für den Religionskritik voll zuständig ist: zwischen spekulativem theologischem Pseudo-Wissen und seinem Ursprung in menschlicher Bedürfnissen und anthropomorphen Projektionen im Feuerbachschen und Freudschen Sinne dieses Begriffes. Ihre eindruckvollste Form dürfte dieses Glauben daran, dass Gott, die Welt und beider Verhältnis zueinander so und nicht anders beschaffen sind, in einer theoretisch bestimmbaren Weise, in der mittelalterlichen spekulativen scholastischen Theologie angenommen haben, die sehr wesentlich von einer gleichsam zweiten Rezeption griechischer philosophischer, kosmologischer Spekulation bestimmt worden ist. Die erste geschah ja bekanntlich schon in der hellenisierenden Tansformation des ursprünglich jüdischen Ansatzes der Jesusbewegung in den griechisch-christlichen Gemeinden zwischen Korinth und Alexandrien im ersten und zweiten Jahrhundert n.Chr., wovon beispielsweise das Johannesevangelium, vor allem sein christologischer Anfang, ein eindrucksvolles Zeugnis ablegt.[83] Diesem theoretischen Dass-Glauben stellt nun Buber den wesentlich praktischen Glauben als eine umfassende Art des Lebens in der vertrauenden Nähe zur jeweiligen Gegenwart Gottes entgegen. Buber sieht ihn im Judentum verwirklicht, worin dieser Glaube hebräisch als *emuna* bezeichnet wird.

Glaube als solche *emuna* ist die menschliche Form des Lebens mit Gott und mit den daraus sich ergebenden revolutionären oder subversiven Konsequenzen. Die Reflexion dieses Glaubens schließt die atheistische Auflösung der bloß von Menschen gemachten Religion und ihres Anteils an Herrschaft über Menschen und Natur ein. Eine Theologie, die diesen Glauben begreifen würde, hätte dann auch die Fähigkeit zu einer kritisch-revolutionären Neuschöpfung des Marxismus. An dieser Erneuerung des Marxismus war Benjamin deshalb so viel gelegen, weil, ihm zufolge, einerseits nur eine marxistisch geleitete Politik den katastrophalen Fortschritt durch menschliches Glück ersetzen und andererseits der Marxismus zu dieser Aufgabe nur durch diese ganz besondere Theologie befähigt werden könne.

Das Festhalten an Glaube und Theologie ist also nicht misszuverstehen als Abmilderung der Religionskritik. Denn diese Perspektive setzt voraus, dass Religionskritik radikalisiert wird zu einem inneren Moment von Glauben und Theologie. Solche Religionskritik als Bestandteil von Glauben selbst, löst dann nicht nur klassische Religion, Religion auf den ersten Blick, sondern alle der Form nach religiösen Ideologien kritisch auf und transformiert sie. Innerhalb der klassischen, in sich höchst widersprüchlichen Religion trägt diese Kritik die Schichten der falschen Religiosität ab und legt so ihren darunter verschütteten Gehalt frei. Das sind die erscheinenden, sich offenbarenden Ausdrucksformen der Liebe des verborgen bleibenden Gottes. In dieser Bedeutung können wir Marxens Religionskritik neu lesen: „*Die Kritik* [der Religion, ht.] *hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.*" (MARX – Hervorhebung von mir, ht.) Das Leben des Glaubens aus der Liebe des lebendigen Gottes heraus ist die schönste unter den lebendigen Blumen, ist mit ihnen allen verschwistert, ermöglicht es, sie alle zu „pflücken" und vor allem die trostlose *Kette* genau so wie den *falschen* Trost abzuwerfen. Dieser Gehalt als solcher bedarf nicht der Kritik. Denn er ist die Grundlage aller Kritik. Als die Verneinung des Negativen in der Welt, im Namen von Versöhnung und Güte, ist echte Kritik ein Akt der Liebe.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass die Restitution des inneren Gehaltes, des „*messianischen Gesichts*", (I/3, 1232) wie Benjamin sagt, sowohl der Theologie wie des Historischen Materialismus zuerst kein theoretisches, sondern emphatisch ein *praktisches* Problem ist. Denn in den Entfremdungen von Historischem Materialismus und Theologie kommen, als dogmatischer Widerschein, die *realen Nöte* von Mensch und Natur zum Ausdruck. Dogmatismus und Autoritarismus, verdinglichte Theorie überhaupt – sei es in der Theologie, sei es im Marxismus – sind gesellschaftlich entsprungen. Sie sind ein Produkt der unmenschlichen Zustände in einem verkehrten Bewusstsein. Und sie haben eine gesellschaftliche Funktion: Herrschaft durch Verschleierung, Vertröstung, Rechtfertigung zu befestigen. Daher sind „theoretisch" *dialektische Bilder von Erlösung* zu gestalten, die verwiesen sind auf praktische Experimente mit Befreiung, Versöhnung und Bildung frier Gemeinschaften. *Erzählung von den Wegen der Erlösung mit den Bildern der werdenden Freiheit und Gerechtigkeit, schließlich alle künstlerische Gestaltung, sind daher mehr denn begriffliche Theorie das Medium der Wahrheit eines anderen Historischen Materialismus und einer anderen Theologie.*

[83] Dagegen zum vor-hellenistischen, „jüdischen" Christentum (THEISSEN, 1979).

Praxis als Problem der Theokratie

Mit dem Anspruch, die theologische Idee der Messianität nicht allein als Horizont der Kritik zu nutzen, sondern sie zugleich als konstitutiv und verbindlich für politische Wirksamkeit darzustellen, verweist Benjamins Denken auf ein grundlegendes Problem angesichts der Säkularisierung in der Moderne. Das ist *die Herausforderung durch die Idee der Theokratie.* Denn auf die *Selbstverletzung* des Menschen, die die Verneinung *jeder* Religion in der Moderne darstellt, antworten die fundamentalistischen religiösen Strömungen in der ultramodernen Gegenwart mit einer abstrakten Verneinung der Moderne als gegen Gottes Gesetz gerichtet. Sie berühren damit Benjamins Metapher der Hölle für den modernen Kapitalismus.

Die Moderne ist, auch in ihren positiven Zügen, heute vom Scheitern bedroht. Sie steht der Herausforderung durch den religiösen Fundamentalismus gegenüber. Ist diese Diagnose richtig, dann stellt sich, im Interesse der Humanität in der Gegenwart und in der Zukunft, die folgende Frage: Kann auf dem Boden der Religion selbst oder des Glaubens eine Alternative gedacht werden, die einerseits die *menschlichen* Fortschritte der Moderne, vor allem die Vernunfterkenntnis und die Utopie der Freiheit und der Gerechtigkeit und andererseits den Begriff oder besser: den wirkenden Geist der *Liebe* innerhalb der Religionen rettet und beide Momente zusammenbringt?

Der zentrale Begriff mit dem der aktuelle religiöse Fundamentalismus analysiert und zugleich, vermöge seiner inneren Differenzierungen, die Perspektive einer Alternative zu ihm gezeigt werden kann, ist *Theokratie.* Sie ist, einfach ausgedrückt, die Idee, das Gesetz Gottes solle die Welt beherrschen und sei von den Menschen zu realisieren im Bunde mit ihm. Die gerade aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit einer Rettung der religiösen und der säkularen Humanität gegenüber den destruktiven Gegebenheiten und Entwicklungen in der Religion wie in der säkularen Moderne selber verwandelt sich damit in eine andere Fragestellung: Kann eine Antwort gegeben werden auf den Fundamentalismus und auf die Selbstverletzungen in der Moderne, die jenen mit hervorgerufen haben, auf dem Boden des religiösen Glaubens selber? Kann dazu eine Analyse und dialektische Negation des Begriffes der Theokratie ein Beitrag sein?

Um die Verbindung mit dem theologischen und dem marxistischen Gehalt in Benjamins Denken zu wahren, wird dieser Frage im folgenden nachgegangen nicht anhand der unmittelbar religiösen Fundamentalismen, sondern der theokratischen Überhöhung des Klassenkampfes in der leninistischen und stalinistischen Sowjetunion im Werk der marxistischen Philosophen Georg Lukács und Ernst Bloch. Und andererseits kann unter Rückgriff auf Überlegungen zur Theokratie im Kreis um den Berliner Religionswissenschaftler Jacob Taubes und im Werk von Martin Buber gezeigt werden, dass Begriff und Realität der Theokratie ganz unterschiedliche und gegensätzliche gesellschaftspolitische Strömungen, utopische Konzepte und religiöse Glaubensweisen bezeichnen. Es handelt sich, so sei als These vorweg formuliert, um den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Pseudo-Theokratie und authentischer Theokratie. Pseudo-Theokratie ist die religiöse Verschleierung und Rechtfertigung von klerikaler oder laizistischer Herrschaft, ausgeübt durch Priesterkasten oder weltliche politische Eliten, oder sie ist ein ideologisch-politisches Bündnis zwischen beiden. Auf der anderen Seite steht die Idee der authentischen Theokratie. Sie ist, im Namen Gottes, die Verneinung jeglicher Herrschaft im menschlichen Leben. Dieser Begriff der Theokratie verweist, im weltlichen Bereich, auf das anarchistische Konzept der Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens ohne jegliche Herrschaft und Gewalt, gekennzeichnet durch die Gleichheit der sozialen Stellung, die demokratische Ordnung der Institutionen und die durch beides geförderte individuelle Entfaltung der verschiedenen menschlichen Personen.

Im gegenwärtigen Augenblick ihrer endgültigen Globalisierung und strukturellen Totalisierung muß die säkulare Moderne als Kapitalismus an sich selbst verzweifeln. Denn sie stößt an eine *innere* strukturelle Schranke in der konkreten Erscheinungsform des unumkehrbaren Zerfalls dieser Zivilisation. Dieser Zerfall, der sich in der Ökonomie so gut wie in der Kultur und in den anderen Bereichen des menschlichen Lebens beobachten lässt, beruht auf dem inneren Zusammenhange der modernen Zivilisation mit der von ihr selbst erzeugten Barbarei. Davon legen die Diktaturen, die Kriege und die Völkermorde im 20. Jahrhundert ein beredtes Zeugnis ab. Ihrerseits sind sie nur die Spitze eines Eisberges repressiver Basisstrukturen. Im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick präsentieren die konkreten zeitgenössischen Erscheinungsformen der Theokratie dieser unheiligen Allianz von Barbarei und Zivilisation die offene Rechnung. Die Moderne erzeugt selber den fundamentalistischen Widerstand gegen sich; insofern ist er ein teil von ihr. Aber sie nimmt ihn so wahr, als handele es sich um eine externe Bedrohung. Vor allem aber ist der sichtbare und öffentlich kritisierte religiöse Fundamentalismus nur der hässliche Revers des zentralen neoliberalen Fundamentalismus des Marktes. Durch das zeitgeistige Tabu der 80er und 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts auf der Marxschen Kapitalanalyse ist er weitgehend der offenen und öffentlichen Kritik entzogen und beansprucht Geltung im Kleide einer sich als rational darstellenden Irrationalität.

Der allseits beklagte „islamische Fundamentalismus", der gut *be*kannte, aber eben darum noch wenig *er*kannte Faschismus, der vergangene „Stalinismus" und der herrschende Neoliberalismus sind wirklichkeitsmächtige Säkularisierungen, in denen sich die theokratische Idee geltend macht, allerdings in einer von sich selbst entfremdeten Weise. Sie stellt sich heute gegen die Moderne, die nicht hinreichend über ihren inneren Widerspruch zwischen Emanzipation und rationaler Unterdrückung aufgeklärt ist, sich daher einbilden konnte, alle Religiosität widerlegt zu haben, und seiner Renaissance den Boden bereitet hat.

Der profane Name einer authentischen Theokratie ist heute, mehr noch als Kommunismus: Anarchie, anarchische Kommunität, *Anarcho-Kommunismus.*[84] Diesem heutigen Namen korrespondiert die theokratische Substanz, seit vor etwa 3000 Jahren eine vorderasiatische Gruppe von Halbnomaden, die Israeliten, sich zusammen mit ihrem Gott JHWH ein Gesetz gab. Es sollte ihr Leben als Freie und Gleiche sowohl ordnen wie heiligend schützen. Die Kenntnis der jüdischen theokratischen Idee ermöglicht zwei Einsichten. Substantielle, daher authentische Theokratie und Pseudo-Theokratie, als deren Verfallsform, stehen zueinander in einem *unversöhnlichen* Widerspruch. Andererseits besteht ein bloß *scheinbarer* Widerspruch zwischen den modernen Verfallsformen der Theokratie und andererseits der Moderne selbst. Und sie hat mit jenen etwas Wesentliches gemeinsam: Unterdrückung und Gewalt. Daher bringt die Moderne diese Verfallsformen aus sich hervor. Sie sind daher innerer Bestandteil ihres eigenen Niederganges.

Demgegenüber meint ur-sprünglich

> „Theokratie ([...]eine unmittelbare Gottesherrschaft, die jede Form der Herrschaft von Menschen über Menschen ausschließt." Wegen der Erinnerung an den utopischen Gehalt dieser Ur-Sprünge[85] und ihrer Substanz, nicht wegen ihrer unduldsamen Militanz, sind die zeitgenössischen Fundamentalismen „die tiefste Herausforderung des neuzeitlichen Prozesses der Säkularisierung." (TAUBES, 1987, 5)

Der neuzeitliche Rationalisierungsprozess ist Vollendung geschichtlicher Rationalisierungsprozesse, wie etwa des Überganges von charismatischer zu monarchisch-bürokratischer Herrschaft bei den Altisraeliten oder von charismatisch-egalitärer Gemeinde zu klerikaler, hierarchisch-bürokratischer Herrschaft im europäischen Christentum. In der gesamten Geschichte dieser Rationalisierung ist die substantielle Rationalität der ursprünglichen Idee der Theokratie umgeschlagen in die Irrationalität der säkularen, formalen Rationalität. Empirisch wurde dieser Umschlag verursacht durch die weltliche Erfolglosigkeit der authentischen Theokratie, so beispielsweise das Christentum in den ersten beiden Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, über Verfallsformen wie den mittelalterlichen Katholizismus und den späteren Protestantismus. Mit dem mittelalterlichen Katholizismus war, wie Hans Blumenberg gezeigt hat (cf. die Erörterungen am Anfang dieser Untersuchung), ein Begriff von Theokratie gegeben, der durch den inneren Konflikt von Güte und Herrschaft gekennzeichnet war. Darum trug dieser Konflikt die Chance des Sieges der säkularen formal rationalen Herrschaft, als das wesentlichste Charakteristikum der Moderne, schon in sich. *Die Dialektik der heute zu Ende gehenden Moderne bringt mit der scheinbar theokratischen Reaktion, die sich in ihr selber abspielt*[86]*, auch die Chance, authentische Theokratie, als substantielle Rationalität eines profanen Anarcho-Kommunismus, benjaminisch zu aktualisieren.* Ihre Zähigkeit haben die Fundamentalismen der Ultramoderne nicht aus sich selbst heraus. Sie fällt ihnen zu, negativ aus der Destruktivität der Moderne, positiv aus der entfremdeten Erinnerung an die Substanz der Theokratie. Beide Momente werden vom Fundamentalismus, als Pseudo-Theokratie, gleichsam parasitär ausgebeutet zur Legitimierung eines innerhalb der Moderne mit ihr selber konkurrierenden Herrschaftsmodells. Die Lösung des Fundamentalismus-Problems bestünde daher darin, jene Destruktivität zu beenden und diese Erinnerung zu aktualisieren und zu verwirklichen.

Benjamins Exposition der Dialektik von Theologie und Marxismus als Aufgabe, diese Dialektik in den Dienst eines so glücklichen wie erlösten Endes der (Vor-) Geschichte zu stellen, ist zugleich eine konkrete Formulierung der Aufgabe einer theokratischen Aufhebung der Moderne. Allerdings haben wir schon gesehen, wie sich in Benjamins Denken die von ihm selbst sich auferlegte Verpflichtung, die Rede von Gott, Theo-Logie, ohne Rest zu profanieren, als eine Dialektik erweist, deren Resultate gerade dort die Grenze des Diabolischen überschreiten, wo diese Profanierung zu gelingen scheint: im chemischen Rausch der Droge, im utopischen Rausch der Naturbeherrschung durch ihre vorgebliche Neuschöpfung, im politischen Rausch der umfassend destruktiv gedachten Revolution.

Es handelt sich bei diesen konkreten Profanierungen Benjamins nicht darum, wie intendiert, dass das Profane benutzt würde, um das Heilige konkret werden zu lassen. Vielmehr ereignete sich umgekehrt, dass das Profane das Heilige von sich selbst entfremdet und verdunkelt hat. Der Teufel findet Erwähnung hier als Metapher des so luziden wie dialektischen Begriffs, den sich die Theologie von ihm gemacht hat: als Luzifer, Licht-Gestalt des gefallenen Engels, verdorbenes göttliches Licht. Das Böse ist die Selbstentfremdung Gottes, es hat keine eigene Substanz und Macht, so Thomas von Aquin, im Unterschied zum zoroastrischen und griechischen, gnostischen Dualismus.[87] Der Versuch, die Moderne als solche Diabolik zu denken ist von der populären Konnotation „Verteufelung" gerade so verschieden wie die Vergegenwärtigung ihrer Zukunft als Messianität nichts zu schaffen hat mit einer Haltung des Missionierens oder dergleichen. Es gehört zur Größe Benjamins und der Kritischen Theorie über-

---

84 Theokratischer Anarchismus war, so Gershom Scholem, seine und Benjamins theopolitische Perspektive. Sie wurde von Scholem vor allem auch deshalb dem marxistischen Sozialismus entgegengesetzt, weil *„der Geistige (...) in solcher Ordnung nur als der Wahnsinnige aufzufassen wäre"* – hellsichtig entgegengesetzt, wie die spätere Folterung von Intellektuellen mit Psychopharmaka in sowjetischen psychiatrischen Anstalten bestätigt hat. (SCHOLEM, 1975, 108)

85 Zu Benjamins häretischem Begriff des Ur-Sprungs vgl. Teil C der vorliegenden Untersuchung.

86 ... und nicht der Moderne von außen als Barbarei entgegentritt, eine geläufige Interpretation, die die barbarischen Kriege der Moderne seit 1991, dem 2. Golf-Krieg, rechtfertigt und über deren selbstzerstörerischen Charakter täuscht. Adorno und Benjamin wussten um diese Dialektik; Habermas hat dies Wissen freiwillig „verloren".

87 Der hatte dort auch den Begriff Gottes infiziert durch Aufspaltung in den schlechten Demiurgen und den guten Erlöser.

haupt, namentlich Adornos, Horkheimers, Marcuses, Fromms, das Problem der Theokratie modern als das der konkreten Negation der Moderne als Hölle und ihrer Erlösung gestellt zu haben. Wie Benjamin, so hat Adorno gewusst, dass der Faschismus, und was mit ihm zusammenhängt oder ihm ähnlich ist, die wahre Rückseite des rationalen Scheins der Moderne ist:

> „Unter den Einsichten [...] scheint mir eine der tiefsten die, dass die Zivilisation ihrerseits das Antizivilisatorische hervorbringt „ (ADORNO, Bd. 10/2, 1977, 674),

anstatt dass es von außen, oder aus der Vergangenheit, als vor-moderner Rest, dieser Zivilisation entgegen tritt, wie simple Apologien der Moderne gern dies Problem darstellen.

Exkurs: Theokratie und Messianismus[88]

Die Frage nach der konkreten Form einer Vermittlung von Theologie und Politik lässt Benjamin nicht vollständig offen. Aber seine Antwort ist widersprüchlich, wie wir sahen. Sie ist nicht frei von der Verstrickung in die „unreine" Gewalt der Politik. Ihre Verklärung als göttlich beschädigt die messianische Intention dieser Vermittlung. Der Rückgriff auf Politik als Handhabung, Instrumentalisierung von Gewalt erscheint als Manifestation der Theokratie. Die theokratische Begründung der revolutionären Gewalt ist ein konkreter Aspekt von Benjamins Variante der messianischen Geschichtsauffassung, die er der Marxschen entgegenstellt.

Die messianische Geschichtskonzeption soll die Möglichkeit der Revolution aus der doppelten Paralyse durch ihre Bindung an den Fortschritt zu befreien. Es handelt sich um die sachliche Paralyse durch den Herrschafts- und damit Scheincharakter des Fortschrittes und um die zeitliche Paralyse durch die Vertagung der Revolution *ad calendas graecas* aufgrund der Bindung an empirische Bedingungen, die sich entweder im Fortschrittsverlauf nicht einstellen oder sich selbst als antirevolutionäre Herrschaftselemente erweisen. Benjamins theokratischer und messianischer Begriff der revolutionären Gewalt ist das *tertium comparationis*, das sein Denken mit einigen marxistischen Konzepten verbindet. Es handelt sich um die hoffnungsphilosophische Argumentation Ernst Blochs seit dessen Frühwerk zur Utopie (1964), um die exemplarische Ausführung von dessen revolutionstheologischen Aspekten in der Arbeit über Thomas Münzer (BLOCH, 1969) und um die revolutions- und klassentheoretische Argumentation Georg Lukács' (LUKÁCS, 1923), seit deren Vorbereitung in seinen frühen ästhetischen Schriften. (LUKÁCS, 1911, 1914) Gemeinsam ist diesen Denkern die Faszination, die der theokratische Gedanke auf revolutionär gesinnte Intellektuelle ausgeübt hat. Denn mit ihm lässt sich begründen, nicht allein antikapitalistisch die Herrschaft dieses ökonomischen Prinzips, sondern auch anarchistisch die der politischen Macht durch einen „letzten" und als „rein" gerechtfertigten Akt der politischen revolutionären Gewalt zu beseitigen. Jedoch setzt sich gerade in diesem, wie es scheint, enthusiastisch gegen alle Herrschaft von Menschen über Menschen

88 Der folgende Versuch, im Begriff der Theokratie zu differenzieren, korrespondiert der weiter oben angeführten Unterscheidung zwischen Religion und Glauben, anthropomorpher Schöpfung der Religion und authentischer, mystischer Gottesbegegnung.

gerichteten Gedanken das ungeheure Beharrungsvermögen der politischen Gewalt mitten in jener Gewalt, die sie und die verkehrte Ökonomie stürzen soll: *„Echte göttliche Gewalt kann anders als zerstörend nur in der kommenden Welt* [der Erfülltheit] *sich manifestieren"*, (VI, 99) Darum muß sie, um jene andere Welt zu ermöglichen, als *die Weltpolitik einer nihilistischen Destruktion* auftreten, so Walter Benjamin.

Dem Widerspruch zwischen der revolutionären Gewalt und ihrem Ziel einer freien und gerechten Gesellschaft liegt die tiefere Identität alles Politischen, als institutionalisierte Gewaltanwendung, selbst zugrunde, auch noch in seiner theokratischen Einkleidung. Der Widerspruch verweist auf das Problem der theokratischen Begründung der revolutionären Politik. Dies Problem kann als unversöhnlicher Gegensatz zwischen zwei Grundformen der Theokratie aufgefasst werden. Entweder Theokratie bejaht oder aber sie verneint die Gewalt als Prinzip alles Politischen. Die Bejahung ist in der bisherigen Geschichte in drei Formen aufgetreten: als Herrschaft einer Priesterkaste, als religiöse Sanktionierung von weltlicher Herrschaft und Macht und als theokratisch legitimierte revolutionäre Gewalt. Theokratische Verneinung jeder, auch der revolutionären Politik als Gewaltgebrauch, zugunsten eines Weges der gewaltfreien Subversion, ist bisher in der geschichtlichen Realität überwiegend bloß als Idee sichtbar geworden.

An dieser Stelle interessiert vor allem das Verhältnis von Theokratie und Revolution, von theokratischer Legitimation revolutionärer Gewalt, in säkularisierter Form bei einigen marxistischen Theoretikern, und andererseits theokratischer Verneinung jeder weltlicher Herrschaft und Gewalt, die revolutionäre einschließend, zugunsten eines gewaltlosen subversiven Weges, der aus der Idee der Theokratie in Aspekten des Juden- und des Christentums hervorgeht.

Im Hinblick auf das Verhältnis von theokratischer Idee und revolutionärer Politik spielt eine besondere Rolle *gnostische Mystik*. Sie ist eine abstrakte Verneinung der konkreten, materialisierten Weltwirklichkeit zugunsten eines reinen Willens zum Sein in einer ideellen Welt der Liebe. In gnostischer Mystik erscheint dieser Wille zunächst in einer rein innerlichen, asketischen und kontemplativen Gestalt. Freilich wohnt diesem Willen eine Tendenz inne, die Welt durch ihre politische Verneinung ganz *von sich selbst* zu erlösen. Der jüdische Messianismus hingegen bezieht sich verneinend nur auf die konkreten, entfremdeten Formen der Welt *zugunsten einer Versöhnung des bleibenden Materiellen mit sich selbst*. Demgegenüber ergibt sich aus dem Übergang des kontemplativen in das politische Moment der spezifisch gnostischen Mystik die Forderung nach Vernichtung der Welt, weil sie insgesamt schlecht ist. Die aktive politische Erscheinung der gnostischen Variante des theokratischen Gedankens ist daher der Terror, als Konsequenz der mystischen Tendenz, die materielle Welt überhaupt zu überwinden. In der terroristischen Erscheinungsform ist aus der gnostischen Intention, die Welt zu überwinden, das Extrem der weltlichen Politik geworden: die entfesselte, zügellose Gewalt. Als Zertrümmerung jeder Form und jeden Inhalts schlägt gnostisch motivierte Politik um in die Totalität der instrumentellen Vernunft. Sie wird systematische Organisation dieser Politik als Gewalt.

Eine Tendenz zu gnostischer Weltverneinung begegnet uns heute im islamischen, im jüdischen und im christlichen Fundamentalismus. Sie wirft auch ein Licht auf die politische Theo-Logik terroristischer Bewegungen und Systeme wie des Faschismus, des Stalinismus, auch des Pol Pot in Kampuchea oder des peruanischen Sendero Luminoso. Ihnen eignet ein Aspekt politisch gewendeter Gnosis. Praktische Konsequenz dieser Einsicht ist es, der Versuchung der Gnosis, vor allem ihrer Politisierung in religiösem oder kryptoreligiösem Fundamentalismus, zu widerstehen. Es kann jedoch nur gelingen, diese Konse-

quenz zu ziehen durch die *dialektische Aufhebung* der gnostischen Sehnsucht, es möchte ein reiner Geist der Liebe Gewalt und Zerstörung in der gegebenen Welt überwinden.

Die *Rettung* dieses Motivs des gnostischen Dualismus' geschähe in seiner Aufnahme in eine *messianische Dialektik.* Eine solche dialektische Vermittlung der Gnosis hat vier Aspekte. Zunächst kann die Erlösung als Vervollkommnung der Schöpfung, als ihre Entfaltung durch die Offenbarungen Gottes hindurch, gedacht werden. Diese Entfaltung der Schöpfung hin zur Erlösung ist dann eine *vervollkommnende* Neuschöpfung, so weit die *conditio humana* dies erlaubt. Mit dieser Idee eng verbunden ist der häretische Gedanke, dass auch der Schöpfer selber neu geschaffen wird in diesem Prozeß. Auf diese Weise verliert der Schöpfer das Negative, das die Gnosis, zugunsten des Bildes vom reinen Erlöser-Gott, diesem als eigene göttliche Wesenheit, als den Demiurgen, gegenübergestellt hatte. Der Gegensatz von Demiurg und Erlöser verschwindet vor dem Prozess, in dem Schöpfung und Erlösung dialektisch ineinander übergehen. Die menschliche geschichtsmächtige Tat, die Revolution *strictu sensu*, dritter Gedanke in dieser Dialektik, hat an der Erlösung der Welt als Neuschöpfung einen Anteil, dessen Wahrheit nur in dieser revolutionären Praxis selbst wirklich und damit erkennbar wird, oder, wie Buber sagt, *„den nur die Tat ermessen kann."* (BUBER, 1965, 102) Schließlich, letztes Moment dieser Dialektik: der menschliche Anteil an der Neuschöpfung der Welt, und die Neuschöpfung des Schöpfergottes selber durch jene hindurch, sind die Prämissen einer häretischen Konsequenz: Im Geschichtsprozess der messianischen Neuschöpfung wird die Gottähnlichkeit (nicht: Identität!) des Menschen dadurch verwirklicht, dass er auch sein eigener Schöpfer wird und daß er schöpferische Bedeutung bekommt für die Erneuerung des Schöpfergottes selbst.

Das konsequente Forttreiben der Idee der Gottesebenbildlichkeit in das Extrem einer nahezu vollständigen Identität hat die mystische Spekulation des Mittelalters bei Meister Eckhart in dem Gedanken ausgesprochen, in der Tiefe der menschlichen Seele begegneten sich Mensch und Gott. Damit es in diesem Gedanken bei einer Aufhebung der Gnosis bleibt, statt wieder in sie zurückzufallen, kommt alles darauf an, die im Begriff der *Gottähnlichkeit* analytisch enthaltene *Differenz* festzuhalten gegenüber einer Selbstvergottung. Darauf hat Martin Buber in seiner kritischen Würdigung der Mystik bestanden. Ihre *ekstatischen Konfessionen* (so der Titel einer Sammlung Bubers von mystischen Bekenntnissen der Einung von Seele und Gott in den großen Religionen) bezeugen neben der Seligkeit der Gottesbegegnung eben auch eine Grundgefahr. Sie besteht darin, dass im Rausch des Beziehungsgeschehens die Andersheit der Pole der Beziehung ausgeblendet wird, zwischen denen die Begegnungsdynamik sich vollzieht, und damit diese selbst. In der Sprache seiner theo-anthropologischen Dia-Logik hat Buber die Wirklichkeit dieser Gefahr bündig als den „Seelenwahn des Geistes" bezeichnet:

> „Alle Versenkungslehre gründet in dem gigantischen Wahn des in sich zurückgebognen menschlichen Geistes: er geschehe im Menschen. In Wahrheit geschieht er vom Menschen aus – zwischen dem Menschen und dem was nicht er ist. Indem der zurückgebogne Geist diesem seinem Sinn, diesem seinem Beziehungssinn absagt, muss er das, was nicht der Mensch ist, in den Menschen hineinziehen, er muss Welt und Gott verseelen. Dies ist der Seelenwahn des Geistes." (BUBER, 1962, 95/95)

Unmittelbares, Vermitteltes und Vermittlung – so lässt sich diese Kritik in einer anderen Sprache, derjenigen der dialektischen Logik, fassen – verschwinden hier in einem abstrakten Sein. Es ist zugleich ein Nichts, wie das Hegel exakt in der Analyse der logischen Kategorien Sein und Nichts nachweist. Die dialektischen Bestimmungen verschwinden in der Nacht, in der eben alle Katzen grau sind, wie spöttisch ein *dito popular* bemerkt. Und es ist ja auch eben diese Nacht oder dieses Nichts, was die fernöstlichen Versenkungslehren als das metaphysische Ziel des Menschen ihm anempfehlen: *Nirwana.* Sie weisen ein in die Befreiung, nicht in der Welt, sondern von der Welt.

Theokratie und Revolution

Mystik kann und muss – als Gotteserfahrung – ein Moment des dialektischen und des dialogischen Beziehungsgeschehens sein zwischen Mensch, Welt und Gott. Wird sie jedoch aufgefasst oder missverstanden als Überwindung jener Dialogik, so bleibt sie entweder rein innerlich und daher gleichgültig gegenüber den realen Problemen des menschlichen Lebens. Sie kann sich sogar mit Haltungen und Institutionen der Repression verbinden, als deren religiöser Ausgleich, oder die Mystik schlägt um in eine Gewalt, die die Differenzen nicht vermitteln, sondern abschaffen will.

Für die Konstruktion einer differenzlosen Identität, nicht allein kontemplativ, sondern aktivistisch mit weltrevolutionärer Konsequenz, steht Ernst Blochs Idee einer *„revolutionären Subjektmagie"* (BLOCH, 1969, 61), der Selbstvergottung des Menschen als die Art und Weise des Philosophen der Hoffnung, den utopischen Gehalt, vor allem der jüdischen und der christlichen Religion, anzueignen:

> Im „großen kommenden, allmächtigen, dynamisch-innerlichen *Christos Imperator Maximus Theurgos* bricht das selbstische Ichdunkel zusammen, der wesenlose Demiurg erzittert und das wahrhafte Menschenreich, vielfältigste Selbstreich, die absolute Christförmigkeit über aller Welt, kann beginnen." (BLOCH, 1918, 381)

Dieser Anfang war Bloch zufolge die bolschewistische Revolution, in der sich die Tat des Gotteskriegers Thomas Münzer wiederholen sollte, nun aber zum absoluten Endsieg bestimmt. *„Als kategorischer Imperativ mit dem Revolver in der Hand"* kämpfte der „theokratische" Bolschewik mit zwar *„unchristlichen, aber von Christus geführten Waffen"* – so die revolutionstheoretische Konkretisierung der traditionellen Zweck-Mittel-Moral – für den Himmel auf Erden. (405) Bloch weiß, dass

> „der äußere Weg", also der der Gewalt, „so leicht hart macht", aber er hält für unrealistisch, dass „der gute Mensch, wie er mit sich allein schon Freiheit bringen will", Erfolg haben kann: „es steht doch in der Regel so, dass die Seele schuldig werden muss, um das schlecht Bestehende zu vernichten [...] Das Herrschen und die Macht an sich sind böse, aber es ist nötig, ihr ebenfalls machtgemäß entgegenzutreten [...] wo und so lange sie nicht anders vernichtet werden kann, wo und solange sich Teuflisches gegen das (unentdeckte) Amulett der Reinheit noch derart heftig sperrt; und sich danach erst des Herrschens, der „Macht" auch des Guten, der Lüge der Vergeltung und ihres Rechts so reinlich als möglich zu entledigen." (BLOCH, 1964, 302)

Im *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1969) hält Bloch der Rechtfertigung der ‚harten gottlosen Staatsmaterie' durch Luther Müntzer *„als Verkörperung des christlichen Ideals einer ‚rechts- und staatslosen reinen Liebesgemeinschaft'"* entgegen (LÖWY, 1997, 195), aber zugleich verteidigt er die bolschewistische Staatsmaschine. Merkwürdig an

Blochs Reflexion ist, dass der Schöpfer eines radikal gegen den Realismus des Alltagsverstandes und der gewöhnlichen Politik, die beide Utopie verleugnen, gerichteten utopischen Denkens, das sich über diese mediokre, positivistische, konformistische Haltung grundsätzlich erhebt, in der Frage revolutionärer Politik sich auf diese Ebene einlässt – als ob es eine geheime Dialektik gäbe, in der absolute Sehnsucht und Wille zum ganz Anderen in diesen „Realismus" umschlagen.

Theokratisch fundiert hat auch Georg Lukács seine Theorie der gerechten Gewalt eines idealisierten Proletariats als die konkrete Erscheinungsform, welche die reine Güte in der absolut sündhaften Welt des Kapitalismus annehmen müsse: *„Diese Berufung zur Erlösung der Gesellschaft ist die welthistorische Rolle des Proletariats."* (LUKÁCS, 1968, 60) Grotesk erscheint diese idealistische Spekulation eines intellektuellen Bohemiens adliger Abkunft angesichts eines empirischen Proletariats, das – anstatt die gerechte Theokratie zu erkämpfen – sehr rasch ein kleinbürgerliches Gepräge entwickelt hat. Als solches hat es sich bekanntlich reformistisch dem Kapitalismus unterworfen, andererseits die „Massenbasis" für dessen terroristischen Fortschritt zum Faschismus beziehungsweise zur etatistischen (stalinistischen) Variation der repressiven Moderne abgegeben.

Früh schon hat Georg Lukács die Träger der gewaltsamen politischen Variante der theokratischen Verwirklichung als *„Gnostiker der Tat"* (LUKÁCS, 1912, 74) bestimmt:

> „Das lebendige Leben liegt jenseits der Formen, während das gewöhnliche diesseits liegt, und die Güte ist das Begnadetsein: die Formen zerbrechen zu können." (LUKÁCS, 1911, 72)

Der Kampf richtet sich nicht gegen die falschen Formen zugunsten anderer, für eine andere Vermittlung des materiellen Lebens, sondern gegen die Formen überhaupt, weil nur jenseits von ihnen das *„lebendige Leben"* blüht. Daher ist

> „Güte [...] Besessenheit, sie ist nicht mild, nicht raffiniert und nicht quietistisch, sie ist wild, grausam, blind und abenteuerlich [...] Die Seele des Guten ist leer geworden [...] ein reines weißes Blatt [...], auf das das Schicksal seinen absurden Befehl schreibt, und dieser Befehl wird blind, tollkühn und grausam zu Ende geführt." (78)

Der theokratische Auftrag begründet, so Bloch im Thomas Münzer, ein *„Gewaltrecht des Guten"* (BLOCH, 1969, 112), erhaben über den Zweifel, immun gegen Kritik. Grausam, tollkühn und blind waren in der Tat Lenin, Trotzki und Stalin als Nachfolger Robespierres und seiner jakobinischen Gefährten. Dass Lukács Güte nicht als die beschränkte Sentimentalität bestimmt, als welche die ihr feindlich gegenüber stehende Seite sie immer gern sehen möchte, ist sympathisch. Mit dem Umschlag ihres Begriffs in den der „revolutionären" Gewalt ist aber nichts gewonnen.

Die abstrakt negative asketische Fassung der Mystik in der Gnosis und deren Aufspaltung der Welt werden von Benjamin, Bloch und Lukács als Dualismus einer verfluchten (kapitalistischen) Materialität und andererseits als die, revolutionär herbeizuzwingende, (kommunistische und anarchistische) Idealität. Damit liefert das gnostisch-revolutionäre Denken sich aber an die Gewalt aus, die dem weltlichen realen Materialismus angehört, den doch die Gnosis wie die revolutionäre Politik überwinden wollen. Die Idealisierung eines rein geistigen Reiches und dessen gewaltsame Durchsetzungsform zerstören selber und notwendig die Mystik der idealen geistigen Gemeinschaft. Benjamin, Bloch und Lukács, unterlagen, jeder verschieden intensiv und lange, der Täuschung, dass Moskau und Lenin (bei Bloch und Lukács zeitweise auch Stalin) die Vernichtung der

Hölle des kapitalistischen Materialismus seien. In Wahrheit hat sich ihre Anschauung sowohl durch das Prinzip der Vernichtung wie durch die *abstrakte*, asketische, gnostische Verneinung des Materiellen, Sinnlichen – des kapitalistisch entfremdeten Konsums zum Beispiel – als eine Variation der Dialektik von toter, entfremdeter Materie und ebenso totem, weil verdinglichtem Geist erwiesen.[89]

Die Idee der authentischen Theokratie im jüdischen und im christlichen Glauben

Ernst Bloch und Georg Lukács, aber auch Walter Benjamin haben den gnostisch-mystischen Aspekt der Theokratie säkularisiert in Verbindung mit den kommunistischen und anarchistischen Tendenzen ihres Denkens. Dieser Variante der Theokratie kann der *altjüdische Begriff einer authentischen Theokratie und seine historische Dynamik* gegenübergestellt werden. Auf diese Weise wird eine Lösung für das Problem der Theokratie sichtbar, die deren gnostischen Aspekt und dessen Säkularisierung überwindet. Unmittelbar vernachlässigen wir bei dieser Spurensicherung die Frage der nicht-authentischen Theokratie im Judentum. Ihr haben sich die altisraelischen Propheten im Namen der Theokratie selbst immer wieder entgegengestellt. Weil er als ein Interpret aus dem Zentrum der zur Verhandlung anstehenden Sache angesehen werden kann, beziehen wir uns exemplarisch auf die Darstellung der jüdischen theokratischen Idee im Werke Martin Bubers und behalten als wirtschafts- und sozialgeschichtliches Material Max Webers konkrete Analysen im Auge. (WEBER, III, 1983, 7)

Begriff und Sache der Theokratie sind aufs engste verbunden mit dem Volk der Juden. In einer frühneuzeitlichen Schrift über die Politik der antiken Hebräer (MÜLLER, Helmstedt, 1648) wird bemerkt, dass Josephus Flavius in seiner Geschichte des jüdischen Krieges gegen das römische Imperium das hebräische Gemeinwesen erstmals eine Theokratie genannt hat. Denn keine in der damaligen Welt bekannte und von Aristoteles in der *Politeia* identifizierte Staatsform schien zu diesem jüdischen Gemeinwesen als Begriffsbestimmung seiner Identität zu passen. Denn diese bestand in der Anschauung, dass kein Mensch, keine Gruppe von Menschen und keine menschliche Institution, sondern Gott allein Macht innehaben sollte. Allerdings war damit der unlösbare Gegensatz der Dialektik von Macht und Gerechtigkeit in der Ordnung eines menschlichen Gemeinwesens nicht aufgehoben, sondern verlegt in denjenigen von Macht und Güte in der Auffassung vom Wesen Gottes. Denn es war über lange Zeit das Vertrauen in seine *(All-)Macht* allein oder doch zuerst, die negativ gegen die Machtlosigkeit der Gerechtigkeit in der menschlichen sozialen Ordnung einstand, und nicht allein in seine Liebe. Mit dem je erneuten Auftreten des theokratischen Gedankens in einer je neuen Form in der Geschichte der jüdischen Antike war jedoch auch, in der religiösen Ideenwelt, die allmähliche Transformation der göttlichen All-*Macht* in die All-*Güte* Gottes verbunden, die nun mit der menschlichen Güte *kooperiert.*

Die Vermittlung der *Verneinung* der entfremdeten *Formen* der bestehenden Welt mit der *Bewahrung und Entfaltung ihrer materiellen sinnlichen Fülle* hat sich religiös im Projekt des Jeshuah Ben-Joseph, des Jesus aus Nazareth, verkörpert, als eine innerjüdische Weiterentwicklung der Idee der authentischen Theokratie. Anstelle der gnostischen

89 Diese Dialektik kennzeichnet schon die gleichsam negative Metaphysik, welche der Kapitalismus hervorgebracht hat. (HINKELAMMERT, 1985)

Weltverneinung handelt es sich hier um einen Glauben, der die Versöhnung des Materiellen mit sich selbst in neuen Formen beabsichtigt. Dieses Projekt will die theokratische Intention einer Heiligung der Welt durch eine Liebe, die nicht abstrakt die materielle Welt verneint, sondern die Materie konkret gestaltet. Es ist jenseits der unfruchtbaren Alternative in der Gnosis angesiedelt. Es kennt nicht deren überwiegende asketisch-ideelle Weltverneinung, welche passiv durch den Rückzug auf Kontemplation und aktiv durch den möglichen Übergang in Gewalt bloß die sinnliche Welt gerade bestätigt wie sie ist. Ebenso wenig kennt das Projekt Jesu' das Verfallensein an die lieblose materielle Welt. In dieses extreme Gegenteil der Askese ist die Gnosis zuweilen auch umgeschlagen. Gerechtfertigt wurde dieser Umschlag durch den paradoxen Gedanken, es sei die materielle Welt insgesamt schon so verdorben, dass dem Leben in ihr keine Bedeutung für das Heil zukomme. Daher sei in ihr eine ethische Transformation der Sinnlichkeit und des Lebens ohne Belang.

Das ursprüngliche Projekt der Jesus-Bewegung ist eine positive Alternative zum gnostischen Typus der Theokratie, zur Verstrickung in die falschen Formen und Zustände der Welt durch ihre abstrakte Verneinung hindurch. Dieses Projekt will die theokratisch intendierte Verneinung der Politik nicht durch selbst politische, gewaltsame Vernichtung ihrer bestehenden Formen, sondern durch experimentelle Realisierung und Ausbreitung nicht-politischer Gemeinschaften durchführen vermittels der Liebe als Formkraft einer restrukturierten Sinnlichkeit und Materialität. Diese Gemeinschaften können durch ihre Existenz und Ausstrahlung, statt durch (Gegen-) Gewalt, subversiv, auflösend auf Politik als instrumentell gehandhabte Gewalt und auf Ökonomie als materielle Verfügung und Herrschaft wirken. Ihre Militanz wird gerade dadurch frei gesetzt, dass sie sich vollständig abgelöst, befreit haben von jeder Verbindung mit oder Verwirklichung durch gewaltsame Politik. Prophetische Kritik und aktive messianische Empörung sind zweifellos die Gestalten der Liebe im Angesicht des Unheils. Aber diese Empörung ist in diesem Falle nicht mit destruktiver Gewalt identisch. Gerade ihre uneingeschränkte Militanz wird realisiert mit einer *chance a la longue* erst *jenseits* der Gewalt. Transponiert in die Moderne und ihre notwendige Überschreitung, heißt das immer auch ganz selbstverständlich: jenseits von jeder *Staatsgewalt.* Denn die Anerkennung der „Obrigkeiten" durch Paulus und Luther hat schon eine negative Transformation des ursprünglichen judenchristlichen Glaubens verkörpert.

Martin Buber hat die Entwicklung der Theokratie im jüdischen Glauben so interpretiert, dass das Projekt der Jesus-Bewegung als eine *innerjüdische* konsequente konkrete Negation der früheren Erscheinungsformen der theokratischen Intention im Judentum begriffen werden kann. In seinen grundlegenden Werken (BUBER, 1932, 1950, 1963, 1966, 1994) sieht Buber den historischen Formwandel der jüdischen theokratischen Idee als Antwort auf jeweilige konkrete Schwierigkeiten, vor allem Niederlagen, der Intention ihrer Verwirklichung. Zum allgemeineren Verständnis des Theokratieproblems, kann diese historische Dynamik, auf die Buber sich bezieht, in einigen Entwicklungstypen des Theokratischen zusammengefasst werden. Dabei schließen wir uns auch an die instruktive und luzide Analyse der mystischen Theokratie durch Norbert Bolz an. (BOLZ, 1987)

Der *Exodus* aus dem altägyptischen Pharaonenstaat konstituiert Israel als Volk durch eine von Gott verfügte freie Gemeinschaftsordnung. Sie bestätigt und sichert den naturwüchsigen Anarchismus der Israeliten durch göttliche Konstitution ihrer Freiheit, die jede weltliche Herrschaft und damit *Politik, ebenso sehr wie Religion, als solche* ausschließt.[90] Die Substanz der Theokratie, das „Königtum" Gottes, besteht darin, jedes Königtum a priori zu verneinen. JHWH ist allein Gott, damit kein König sei und auch keiner als Gott auftrete, und JHWH ist „König", *weil* er kein König *ist.* Pointiert formuliert Jacob Taubes eine profane Seite dieser Theokratie:

> „Die Theokratie ist auf dem anarchischen Seelengrund Israels errichtet. In der Theokratie äußert sich der Trieb des Menschen, von aller menschlich irdischen Bindung frei zu sein und im Bund mit Gott zu stehen."(TAUBES, 1991, 18)

Der weltliche Sinn des jüdischen Gedankens einer authentischen Theokratie ist also die Verneinung aller Herrschaft zugunsten eines frei geordneten Gemeinschaftslebens. Man könnte von einer theokratisch begründeten und garantierten Anarchie sprechen. Ausgeschlossen ist damit auch Theokratie als Priesterherrschaft, also der katholische oder der lutherisch-protestantische oder der gegenwärtige fundamentalistische (evangelikale, neujüdische oder islamische) Religions- und Politiktypus. Denn mit dem rein kultischen Amt der Levitendynastie war keinerlei politische Macht verbunden. Beginnend schon mit Moses und Josuah, lag in der nachfolgenden Zeit der *Richter* die theokratische Gestaltung der Gemeinschaft, anstelle von politischen, staatlichen Institutionen und Gruppen, in den Händen von macht- und privilegienlosen, nach Zeit und Mandat begrenzt von Gott als Ratgeber und Gesetzesinterpreten Beauftragten.

> „Freiheitssichernde Gottesherrschaft", so Norbert Bolz, „wird historisch wirklich als Herrschaft des Geistes durch den von ihm besessenen Charismatiker. Herrschaft nicht des, sondern durch den von Gott geführten Charismatiker, der diesseits aller sakralen Symbolik Ernst macht ‚mit der Charis als politischer Urwirklichkeit.' (Martin Buber Königtum Gottes, p. 175)" (BOLZ, 1987, 296).

Diese Auffassung verhält sich kritisch zu derjenigen Max Webers, dass hier einer von mehreren Fällen der weltlichen Herrschaft vorliege, wenn auch in einer religiös vermittelten Form. Vielmehr verhält es sich so, dass hier der Gedanke einer Herrschaft der Nicht-Herrschaft alle Herrschaft in jeglicher Form verneint. (WEBER, 1956, 151f.)

> „Der Adlerspruch [...] ((Ex. 32, 11))[91] charakterisiert die [...] Theokratie als unmittelbare, faktische Herrschaft Gottes ohne kultische Vermittlung und als politischen Realismus eines Gottesvolkes ohne ‚Religion'. Paradox spricht Buber von einem ‚vorstaatlichen Gottesstaat.' (Martin Buber, Moses, p. 125). Eine Gemeinschaft ohne Herrschaft zu stiften, ist der ‚geschichtswidrige Wille der Kinder Israel.'" (BOLZ, 1987, 294)

---

[90] Man könnte, ein Wort des Theologen Tiemo Rainer Peters in Münster i.W. aufnehmend, von der Tendenz zu einem Glauben an Gott ohne Religion sprechen, die das Einverständnis mit Religions- und Gesellschaftskritik einschließt. Hingegen zeigt die neue religiöse und esoterische Bewegung im ausgehenden 20. Jahrhundert die Tendenz zu einer Religiosität ohne Gott, die die kritische Vernunft verleugnen muss und praktisch großenteils als Ideologie des neoliberalen Kapitalismus in Erscheinung tritt.

[91] V. Mose, 32, 11: „*Wie ein Adler ausführt seine Jungen und über ihnen schwebt, breitete er seine Fittiche aus und nahm und trug ihn* [Jakob als einen der Gründungsväter Israels, ht.] *auf seinen Flügeln.*"

Die bisherigen Erörterungen erlauben eine Definition des Gedankens der authentischen Theokratie: *Im Prinzip authentischer Theokratie tritt an die Stelle der Sicherung der Freiheit durch ihre Negation oder Einschränkung vermöge des politischen Souveräns – des „Fürsten dieser Welt" gemäß moderner Staatstheorie – ihre bejahende Sicherung durch die Negation aller politischer Souveränität, vermittels einer gottesunmittelbaren Ordnung durch Gesetze und Institutionen. Darin, dass sie sich vollständig negativ auf jede politische Souveränität bezieht, besteht einzig der Herrschaftsaspekt dieser Theokratie. Sie ist theokratische Negation der politischen Negation der Freiheit und damit ihre uneingeschränkte Affirmation. Sie erfüllt durch die Aufhebung jeglicher Politik den Sinn, real die Freiheit zu sichern, mit deren Idee die Politik, eine Sphäre der Unfreiheit, bisher ideologisch verklärt wird.*

Durch die wirtschaftliche Entwicklung, insbesondere die Bodeneigentumskonzentration, ebenso wie durch Machtkonkurrenz mit den umgebenden „theokratischen" Königreichen, war in der Geschichte des antiken Judentums der Umschlag der „Herrschaft" der gottesbeauftragten Richter in die theokratisch verbrämte, mit Saul und David beginnende Monarchie bedingt. Darauf antwortete der Glaube, indem er den Typus des *Propheten* hervorbrachte. Die Propheten im alten Israel waren eine Personifizierung der Glaubensform einer kritischen Verneinung der religiösen, politischen und ökonomischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse.

Der ursprüngliche theokratische Gedanke ging nun über in die messianische Utopie als seine neue historische Form. Das gilt vor allem für diejenigen Propheten, die von den Autoren der Tora, der jüdischen Bibel, redaktionell zum Bilde des Jesaja zusammengefasst sind.

> „Der Prophet ist reine Geistesgegenwart. Sein von Gott gegebenes Wort historisch konkret gezeitigt; es trifft konstitutiv und entscheidend auf die politische Stunde auf. Er hat keine Idee, phantasiert kein Reich, sondern ruft eine Botschaft aus [...] ‚Der echte Prophet, diese zitternde Magnetnadel, die in die Richtung Gottes weist, ist eben der Zeit verhaftet. Er ist der Situation der Stunde verhaftet, in der Gott im Werk hat, was er im Werk hat, *in der somit noch nicht entschieden ist, sondern entschieden wird.*' (Martin Buber, Der Glaube der Propheten, p. 252)" (Hervorh. v.mir, ht.) (BOLZ, 1987, 298)

Das Prophetenwort ist Zeitkritik und Aufruf zur Entscheidung, zur Umkehr hin zu Gottes Gerechtigkeit. Als Folge des machtpolitischen Scheiterns der Propheten hat sich das in ihrer Glaubensweise schon gegebene messianische Moment zur dritten historischen Gestalt der substantiellen Theokratie des Judentums, eben der *Messianität*, entfaltet. Sie ist die Naherwartung eines Endes der verkehrten Weltordnung durch ihre entscheidend von Gott bewirkte, zugleich von den Gläubigen eher passiv oder eher aktiv vorbereitete Restrukturierung vermittels einer umfassenden Versöhnung.

Der knappe Blick auf die geschichtliche Entwicklung erhellt, dass das, was dem naiven Bewusstsein als Theokratie erscheint angesichts ultramodern konstituierter fundamentalistischer Reaktionen auf die Moderne, noch einmal die gegenwärtige Restauration einer schon alten geschichtlichen Gestalt des Verfalls der Theokratie ist. Es ist die nur noch religiös verbrämte Herrschaft einer Priesterkaste und/oder einer weltlichen Machtgruppe. Authentische Theokratie meint nichts weniger, nämlich etwas völlig anderes, als religiös verklärte und verschärfte politische Herrschaft.

Auf die Problematik und das Scheitern einer jeweiligen historischen Gestalt der Theokratie hat die Kreativität des volklichen jüdischen Glaubens immer geantwortet mit einer neuen Form, die den Gründen dieses Scheiterns Rechnung trägt und die Wahrheit der vorherigen Gestalt, durchaus dialektisch im Verständnis der Hegelschen Logik, in sich aufgehoben hat. So waren die Propheten *auch* potentielle Schöpfer einer neuen geordneten Freiheit vor Gott in der Linie des Mose. Und Jesus als Messias war *zugleich* „mosaischer" Begründer eines befreienden Freiheits- und Gerechtigkeitsprojektes hier und jetzt wie prophetischer Ankläger religiöser und weltlicher Herrschaft. Auch im *entgegengesetzten*, zur Vergangenheit als *Ur-Sprungszeit* zurückblickenden Zeitsinn lässt sich diese Dialektik nachvollziehen. Denn als anklagender Kritiker des Pharaonenstaates war Moses schon ein *nabi*, ein Seher als Keimform des *prophetischen* Typus. Moses beginnt seine theopolitische Wirksamkeit bekanntlich höchst praktisch: indem er, von gerechter Empörung übermannt, einen der Aufseher tötet, die seine Volksgenossen quälen. Echte Kritik, so lässt sich aus der Verschränkung von Bewusstsein und Tat am Anfang der jüdischen Religionsgeschichte lernen, ist immer eine *Praxis*, auch dann, wenn sie nicht derart von materieller Praxis unmittelbar ausgeht oder zu ihr hinführt wie im angeführten Beispiel. Ferner: indem Moses die Israeliten aus der Sklaverei im ägyptischen Gottesstaat herausgeführt hat, war ihm schon ein Moment *messianischer* Praxis eigen. Keineswegs verneint solche dialektische Bestimmung der Wahrheit der erscheinenden geschichtlichen Faktizität den *Sinn* der Ereignisfolge in der Zeit. Denn jede Gestalt der Theokratie hatte ihre Zeit, ihre je vergangene Vorbereitung und ihre auf Zukünftiges hinausgehende jeweilige Tendenz. Nur in dieser Bewegung durch die Zeiten hindurch konnte am vorläufigen Ende dieser (Vor-) Geschichte der Messianismus seinerseits als ein tieferer Realismus des theokratischen Projektes geschichtsmächtig hervortreten.

Ehe wir zur Gestalt des Messianischen bei Jeshuah Ben-Joseph übergehen, fügen wir noch einige Kennzeichnungen seines allgemeinen jüdischen Wesens durch Buber in der Interpretation von Norbert Bolz an: Im Messianismus

> „tritt (...) nicht, wie in der altperischen Weltbrandlehre, der Apokalyptik und im Christentum, *an die Stelle* der zerfallenen Menschenwelt ein neues Gotteswerk. Vielmehr meint die jüdische Exil-Lehre von der Umkehr die antwortende Hilfe *Gottes zur Vollendung des Menschenwerks*. ‚Die an sich verzweifelnde Kultur bringt sich Gott dar.' (Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*, p. 160) – diesen Satz spricht Buber in die Gegenwart. So gilt ihm das Leben der Essener" – „vgl. hierzu M. Weber Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. III (...), S. 423 ss.: über (...) den dem Kommunismus affinen ‚vollen ökonomischen Liebesakosmismus' der Essener" – „als wahrhaft aktuelle Botschaft für unsere Zeit, denn sie geben den theokratischen Verwirklichungswillen in einer Zeit politischer Verzweiflung nicht preis, sondern wenden ihn nach innen. In aller Randständigkeit und Partikularität beginnen sie hier und jetzt mit dem theokratischen Bau: ‚Der Messianismus entschlossener Menschen, denen das eigene ungeteilte Leben gerade gut genug ist, ein Körnchen des messianischen Reiches zu werden.' (JJ, p. 100) *Messianismus aus Verzweiflung, Innenwendung des Verwirklichungswillens und theokratische Purgierung [reinigende Verwandlung der Menschenwelt] bilden eine Konstellation, die Buber an der prophetischen*

Haltung Altisraels, dem Leben der Essäer und Chassidim abliest, um ihr dann höchste politische Aktualität zu verleihen." (297) (Hervorh. v. mir, ht.) [92]

Theokratie als Vergegenwärtigung bei Jeshuah-Ben-Joseph (Jesus)

Im Projekt der Jesus-Bewegung waren die Momente des gottbeauftragten Rat- und Gesetzgebers, des prophetischen Kritikers der verkehrten Weltordnung und des messianischen Schöpfers der neuen Welt, in der sich Rat und Kritik vollenden und aufheben in der Praxis einer ganz lauteren, ganz reinen Liebe, eine dialektische Synthese eingegangen. Zugleich hatte diese Bewegung eine Transformation der Jesus vorher gehenden oder parallel laufenden Messiasvorstellungen hervorgebracht. *Die Transformation betrifft den Zeit- und den Substanzbegriff der Messianität.* Erhofft und geglaubt wurde, dass die Erlösung nahe herbeigekommen sei, ja schon begonnen habe, und ihre Vollendung jederzeit möglich sei. Dann aber musste der Zeitbegriff einer Abfolge von Herrschafts- und damit Leidensformen in einem geschichtlichen Kontinuum der Vorstellung weichen, dass *hier und jetzt*, dies Kontinuum abgebrochen und beendet werden könnte durch den *Durchbruch und Anbruch der Erlösung.* Walter Benjamins Begriff der messianischen Zeit als „Jetzt-Zeit" entspricht dieser judenchristlichen Auffassung.

Die Erlösung ist dann nicht der Anbruch der messianischen Zeit *nach* einer langen geschichtlichen Entwicklung in einer fernen Zukunft. Sie ist vielmehr *unabhängig von solcher Entwicklung* und von ihren Resultaten *jederzeit mitten in der jeweiligen Gegenwart und an jedem Ort möglich.* Daher ist sie auch nicht berechenbar oder prognostizierbar als ein fernes Resultat. Die messianische Zeit wird von Jesus herausgelöst aus der Vorstellung einer Zeitfolge von altem und neuem Äon, wie in der Messiasvorstellung der Jesajapropheten, die mit der apokalyptischen Erwartung verbunden war, es müsse zuerst katastrophisch der alte Äon untergehen, ehe der neue messianische anbrechen könne. Stattdessen konzipiert Jesus die messianische Zeit als die *gleichzeitige Ungleichzeitigkeit* von altem und neuem Äon und *hebt darin die Apokalypse auf.*

Freilich muss die alte Welt untergehen aber nicht durch *Gewalt* von außen und *bevor* die neue beginnt, sondern aufgrund ihrer inneren Probleme und durch eine Einwirkung, die man *Subversion* nennen könnte. Sie geht aus von den Anfängen des Neuen *mitten* im Alten. Das Reich Gottes ist zwar *noch nicht* verwirklicht, aber es beginnt *schon jetzt* sich zu entfalten. Mit dieser Gegenwartsbezogenheit als messianischem Zeitbegriff ist eine ganz bestimmte Vorstellung vom Weg der Erlösung verbunden. Sie ist nicht das Ergebnis eines langen gewaltsamen Kampfes. Vielmehr beginnt sie immer schon in einem gegenwärtigen Jetzt als gewaltfreie Konstitution von Zellen, aus Samenkörnern aufgehenden Fruchthalmen, der befreiten und gerechten Ordnung zwischen den Menschen und mit der Natur. Sie ist, in der säkularen Sprache von Felix Guattari ausgedrückt, eine molekulare Revolution, die subversive Auswirkungen auf die großen Herrschaftsinstitutionen hat, dort als molare Revolution GUATTARI, 1987). Diese Anfänge sind zwar von Macht und Gewalt bedroht, aber darauf antworten sie nicht mit Gegen-Macht oder -gewalt. Dafür sind an erster Stelle ethische Erwägungen maßgebend. Es dürfte aber auch eine ganz realistische Erkenntnis der Kräfteverhältnisse mit eine Rolle spielen. Vor allem Gewalt würde, ganz ohne jeden Zweifel, den Untergang alternativer Gesellschaftsexperimente und neuer Lebensformen fördern. Dies geschähe entweder von außen, bewirkt durch Überwältigung, oder von innen: durch Angleichung, die von der Gegen-Gewalt unvermeidlich ihren Ausgang nimmt. Ein modernes Beispiel hierfür ist der Untergang des „Realsozialismus". Demgegenüber „sichern" die Anfänge des richtigen Lebens, als praktische Experimente mit Freiheit und Gleichheit, sich die einzige reale, wenn auch höchst ungewisse Chance, die Macht zu besiegen. Sie nutzen die brach liegenden Ressourcen, die von den Selbstzerstörungstendenzen der gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse frei gesetzt werden, und wirken durch ihren Beispielcharakter, durch ihre subversive Ausstrahlung.

[92] Auch hier zeigt sich die Vielfalt der messianischen Idee im Judentum. Sie hat die ursprünglich christliche Auffassung vom Beginn des Gottesreiches inmitten der alten Welt und von der umkehrenden menschlichen Tat schon vorbereitet.

Die Stellung des Menschen im theokratisch-messianischen Geschehen

Hinsichtlich der Rolle, die der *Mensch* im messianischen Geschehen spielt, können wir zunächst drei Typen des Handelns unterscheiden. Überwiegend im Judentum begegnet uns eine Haltung des gleichsam aktiven Abwartens. Das Kommen des Gottesreiches wird von menschlicher Seite her vorbereitet durch vor allem innere Wandlung und durch die Bewahrung des Glaubens. Damit einher geht Distanz gegenüber der bestehenden Gesellschaft bis hin zum vollständigen Rückzug aus ihr in die Wüste, im metaphorischen oder im wörtlichen Sinne zu verstehen – so bei Johannes und zeitweilig bei Jesus – und ebenso ein unterschiedlich weitgehendes Verwirklichen anderer, durch Menschenliebe bestimmter Sozialbeziehungen. Beide Merkmale waren stark ausgeprägt bei den Essenern, die darum von Buber als Beispiel hervorgehoben werden.

Die dem entgegengesetzte Position nehmen chiliastische Bewegungen ein. Sie wollen mit revolutionärer, aufständischer Gewalt gegen die weltliche gerade bestehende Herrschaft das Kommen des Gottesreiches aktiv herbeiführen, sozusagen Gott zum Handeln zwingen. Historische Beispiele im antiken Judentum sind die Guerrilla der Makkabäer gegen den hellenischen König Antiochus, diejenige der Zeloten und Sikarier zur Zeit Jesu' und später der von Josephus Flavius beschriebene jüdische Krieg gegen die römische Besatzungsmacht in Palästina.

Ein Sonderfall ist die Verbindung von Chiliasmus mit einer gnostischen, asketischen Mystik und magischen Praktiken, die Vergottung des Menschen herbeiführen sollen. Die Politisierung einer solchen Konzeption liegt in der mystisch-gnostischen Inspiration mit theo-politischer Konsequenz bei Thomas Münzer vor. Als Charismatiker hat er die bäuerliche Aufstandsbewegung in Europa im späten Mittelalter inspiriert. Den Aspekt der Vergottung des Menschen kann *„Münzers himmelszwingende Blasphemie"* anzeigen, *„in Gott zu scheißen, wenn er ihm nicht zu willen sei"*, wie Ernst Bloch in seiner Münzer-Biografie schreibt. (BOLZ, 1987, 315).

Der dritte Typus hat sich in der Jesus-Bewegung manifestiert. Er kann als Zusammenführung beziehungsweise Verneinung verschiedener Elemente der beiden anderen Typen beschrieben werden. Die Jesus-Bewegung bewahrt die innere Vorbereitung des Menschen und die Gewaltlosigkeit des quietistischen Typus. Aber sie verneint das bloß passive Abwarten und die Beschränkung auf Innerlichkeit. Damit integriert sie das aktive Tun des Chiliasmus ohne dessen Gewaltsamkeit, die durch eine andere, liebende und dadurch subversive Weise des Handelns ersetzt wird. Diese Haltung ist geduldig, das heißt: auf Gott und auf günstige Gelegenheiten aufmerksam wartend, die sich aus den apokalyptischen Zerfallstendenzen des „Reiches von dieser Welt" ergeben. Sie ist zugleich beharrlich, das heißt aktiv in innerer Wandlung, in neuen Lebensformen und durch die absichtslos subversiven Konsequenzen dieser Aktivität.

Mit diesen drei Handlungstypen der menschlichen Beteiligung am messianischen Geschehen hängt ihre unterschiedliche Stellung zu Prophetie und Apokalypse zusammen.

Die Synthese der abwartenden Innerlichkeit mit dem gottgemäßen menschlichen Handeln durch Jesus bewahrt *die prophetisch angesagte Offenheit* der Geschichte. Ihr scheinbar schicksalhafter Ablauf kann durch die freie dialogische Beziehung von Gott und Mensch unterbrochen werden. Im Zentrum des Geschehens steht hier die freie menschliche Entscheidung als Wahl zwischen einer Verhaftung in oder einer Abkehr von den verkehrten Zuständen und einer Umkehr zu Gott.

> „Das Geheimnis der Geschichte", so Jacob Taubes, „ruht für die Propheten in der Macht des Menschen, zwischen beiden Wegen zu wählen [...] Die Zukunft ist nicht festgelegt [...] Der Mensch ist dazu geschaffen, ein Überrraschungszentrum der Schöpfung zu sein. Daher kann sich eine Wende der Not, auf Rettung wie auch auf Verderben hin, zu jeder noch so späten Stunde einstellen." (TAUBES, 1961, 216)

Hingegen bewegt sich der gnostische und der chiliastische Aktivismus im Bannkreis der Apokalypse. Diese kennzeichnet ein Zusammenhang von göttlich verhängtem Schicksal und (scheinbar freier) Entscheidung. Buber zufolge

> „ist hier (alles) vorentschieden, die menschlichen Entscheidungen sind nur noch Spiegelgefecht. Die Zukunft ist nicht etwas, was zustande kommt, sie ist im Himmel schon gleichsam vorhanden, von je vorhanden." (217)

Aber gerade diese Anschauung,

> „die den Lauf der Geschichte als festgelegt und vorausbestimmt annimmt, aber die die Menschen einteilt in solche, die das Neue, das sich notwendig anbahnt, erkennen, und solche, die das Neue, das kommt, ja das schon wie ein Luftdruck in der Atmosphäre spürbar ist, nicht erkennen oder spüren, enthemmt in den apokalyptischen Gemeinden und Gruppen einen ungeahnten Aktivismus" betont Jacob Taubes und fährt fort: „Der Glaube an die ehernen Gesetze hat den Willen [...] alle Hindernisse auf dem Wege zum Ziel der Geschichte zu überwinden, nur gestärkt (...) Das apokalyptische ‚Muss' meint eine intensive Vorwegnahme des Endes der Geschichte in der Aktualität des Glaubens." (222, 223)

In säkularisierter Gestalt ist nun

> „die marxistische Geschichtstheorie [...] Geist vom Geist der Apokalyptik. In der marxistischen ‚Ansage eines zwangsläufigen Sprungs der Menschenwelt aus dem Äon der Notwendigkeit in den der Freiheit waltet das apokalyptische Prinzip allein.'",

so Martin Buber (219).

Der apokalyptisch motivierte Aktivismus ist jedoch ein Schein, soweit er sich gewaltsamer Mittel bedient. Denn die apokalyptische Weltsicht ist dann selber bloß mythische Überhöhung des determinierten Geschichtsverlaufes, der insofern determiniert, unfrei ist, als er dem Kreislauf der Gewalt und der Herrschaft verhaftet bleibt. Echte Aktivität integriert die apokalyptische Idee des jederzeit möglichen Endes der alten Weltordnung – ohne Determiniertheit und gewaltsames Erzwingen, ohne die täuschende Sicherung durch einen heilsgeschichtlich konstruierten Verlauf – in die Entscheidungsoffenheit des Prophetischen und konstituiert damit die Messianität. Sie ist echte

Entscheidung in einer offenen Geschichtssituation, hier und jetzt, im Beginnen mit einem anderen als dem herrschaftsförmigen Lebensweg.

Innere Probleme der Idee der authentischen Theokratie

Auch die Idee der authentischen Theokratie und ihrer Anfänge in zwischenmenschlichen, dialogischen Beziehungen hat ihre inneren Probleme. Wir skizzieren sie mit Bezug auf Grundgedanken von Martin Buber und Emanuel Lévinas. Buber hat sein Theokratieverständnis konkretisiert in der *Dia-Logik* einer theologisch inspirierten existenzphilosophischen Anthropologie. Deren Kern ist sein Begriff des Dialoges. Die Erlösung beginnt und trägt in sich die Chance ihrer Vollendung, sobald Menschen in die Beziehungsstruktur des Dialoges eintreten. Damit ist keine reine Sprachform gemeint wie im Falle der *Diskursethik* von Apel und Habermas, noch deren sophistische Instrumentalisierung für Herrschaftsinteressen. Dialog ist eine Form des wechselseitigen Sich-Anerkennens, Teilnehmens, Austauschens und Förderns zwischen füreinander Anderen. Sie umfasst und strukturiert die ganze wirkliche Existenz des Menschen und verwirklicht darin recht eigentlich erst das menschliche Wesen. (VERBAND DER DEUTSCHEN JUDEN, 1922) Schließlich findet diese menschliche Lebensform, so Buber und Lévinas, ihren Grund und ihr Ziel im Dialog mit Gott. (PANIKKAR, 1993, 19f.)

Bubers Konzeption birgt in sich drei zusammenhängende Probleme. (BLOCH, J., 1977. TAUBES, 1991, 239f.) Das *erste* ist die Gefahr einer Verselbständigung der dialogischen Form gegenüber konkreten Inhalten vor allem gegenüber der ökonomischen Koordination von Produktion, Verkehr und Verbrauch, oder der ökologischen Koordination der gesellschaftlichen Austauschverhältnisse mit der Natur. *Zweitens:* Buber ist mit dem Marxismus hinreichend vertraut. Daher bestreitet oder übersieht er nicht dessen kritische *Analyse* des Kapitalismus als ökonomischer Unterdrückung. Aber Bubers berechtigte Kritik der marxistisch-leninistischen *Politik* als Konstitution einer neuen Herrschaft ist mit dem alternativen Praxisvorschlag einer unmittelbaren Gemeinschaftsverwirklichung verbunden (242), ohne Überlegungen anzustellen zu einer gleichzeitigen aktiven politischen Einwirkung auf die gegebene Ökonomie und staatliche Politik, mit der Absicht, sie durch solche Gemeinschaften zu *ersetzen*. *Drittens:* Jacob Taubes' bezieht sich mit seiner Kritik an Buber auf das Problem der Verwirklichung im Alltag. Ihm zufolge lässt Buber bloß die Geschichtsaugenblicke charismatisch inspirierter Gemeinschaftlichkeit als Verwirklichungen eines menschlichen Lebens mit Gott gelten, alles andere sei Abfall und Entfremdung (TAUBES, 228). Hingegen sei

> „die Geschichte" „aus beiden Elementen gefügt: aus den ekstatischen Augenblicken und aus denen des gängigen Alltags. Sicherlich muss der Alltag im Licht des Vorbilds der ekstatischen Augenblicke beurteilt werden. Aber die ekstatischen Augenblicke müssen danach gewertet werden, ob sie in sich verschlossen sind oder ob sie Folgen zeitigen." (230)

Zwei Situationen sind zu unterscheiden. Im einen Falle bleiben befreiende innere Erfahrungen in der Innerlichkeit verschlossen, weil der Alltag einer eisernen Herrschaftsstruktur äußere Wirkungen nicht zulässt. Im anderen Falle wirken die ekstatischen Augenblicke in den Alltag hinein, indem die mystische Erfahrung der Freiheit und Güte Gelegenheiten findet, eine ihr gemäße institutionelle Ordnung zu schaffen und zu stabilisieren. Die erste Situation kennzeichnet weithin die Realität, die andere ist noch Utopie. Ihr gemäße Institutionen repräsentierten tatsächlich nur Sachzwänge, humanisierte Notwendigkeit, wie Marx schrieb, also feste Formen, aber ohne Privilegien der ökonomischen

Verfügung, der politischen Macht und des Konsums. Daher könnten sie einbezogen sein in die kreative Dialektik und Dialogik mit dem „Außeralltäglichen".

Damit ist aber ein offenes Problem bezeichnet. Das ist die Frage, ob es eine hinreichende Dialektik geben kann zwischen drei Ebenen: zwischen den exstatischen Augenblicken, dauerhaften unmittelbar zwischenmenschlichen, also gemeinschaftlichen Beziehungen und rationalen sozialen Institutionen, vor allem des wirtschaftlichen und des gesellschaftlichen Lebens, die von jenen Augenblicken und Beziehungen inspiriert sind und sie umgekehrt fördern. Diese Frage kann theoretisch nicht beantwortet werden. Sie ist auf die Erfahrung der Praxis in der offenen Geschichte verwiesen. Die allmähliche, jahrzehntelange Entwicklung der *Kibbutzim* in Israel zu ganz normalen Bestandteilen der kapitalistischen Wirklichkeit und auch zu militanten Einheiten im Lande der Palästinenser, ebenso die Erfahrung in vielen anderen Gemeinschaftsprojekten in der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart verweisen darauf, dass hier ein Problem vorliegt, das nie ganz gelöst werden kann und vielleicht auch nicht vollständig gelöst werden sollte. Die Dialektik von charismatischer Kreativität und alltäglicher Routine ist dann nicht allein notwendig, unvermeidlich. Sie bekäme auch ihren besonderen Sinn, wenn immer erneut das erste Moment das zweite schöpferisch verwandeln würde. Das aber setzte einen revolutionären Prozess voraus und würde real in ihm, wo dann die sich ändernden Umstände – Kreativität und Mystik – entgegenkämen, sie förderten und wo die, die mehr in Routine als in Ekstase lebten, die anderen um ihrer Außeralltäglichkeit willen nicht mehr hassten, weil sie ihr alltägliches Leben nicht mehr als Verrat an ihrer Seele erleben müssten, woran die Ekstatischen sie unwillkürlich erinnerten. Und die Ekstatischen, Notwendigkeit und auch Wert des Alltäglichen und der Nüchternen zu schätzen wüssten, bescheiden durchaus.

Eine mit Buber verwandte theo-anthropologische Konzeption hat Emanuel Lévinas entworfen. (LÉVINAS, 1987) In einem entscheidenden Punkt ist sie von Bubers Auffassung verschieden: in der *asymmetrischen* Konstruktion der Beziehung von Ich und Anderen. Die notvolle Situation des Anderen stellt, Lévinas zufolge, das Ich, das ihm begegnet, immer neu radikal infrage. Der Forderung, die in der Frage des Anderen an das Ich ergeht, hat dieses bedingungslos zu genügen. Diese Konstruktion verstärkt ein schon bei Buber auftretendes Problem. In der Asymmetrie bei Lévinas findet die materielle Erfahrung der realen Ungleichheit lediglich einen „unbewussten" Ausdruck. Lévinas hypostasiert in der *Form* der asymmetrischen Begegnung die ihr zugrunde liegende reale, vor allem: ökonomische Ungleichheit. Er stellt sich nicht die Frage, ob die, assymetrische Hingabe herausfordernde, Not der Anderen nicht in einer falschen Ordnung und Bewegung der Gesellschaft begründet ist – heute global in derjenigen des Kapitalismus – die dann vor allem *strukturell* aufzuheben wäre. In diesem Falle würde Bertolt Brechts ironische Charakterisierung der subjektiven Hingabe als höchst beklagenswertes, statt zu empfehlendes Heldentum eine wesentliche Erkenntnis enthalten, dass nämlich dieses Heldentum und jene Ungleichheit in der Wirklichkeit eine Einheit bilden, in der jedes der beiden Momente das andere bestätigt und fördert. An ihrem Zustandekommen und an ihrer Fortdauer hätte dann die Barmherzigkeit einen ungewollten Anteil. Denn sie wirkte als Verschleierung der strukturellen Ursachen der Not der Anderen. Mutter Theresa, um es salopp und Marx' Religionskritik aufnehmend, zu sagen, als „spiritualistischer *point d'honneur*" und „feierliche Ergänzung" zu Monsanto und George Soros. (MARX, 1958a, 378)

Theokratie als Realität?

Die Frage, ob der Gedanke einer authetischen Theokratie jemals in der bisherigen geschichtlichen Praxis der antiken Hebräer verwirklicht worden ist, kann hier nicht abschließend beantwortet werden. Ton Veerkamp will eine jüdische „Torarepublik" identifiziert haben, für die die Prinzipien *Autonomie und Egalität* (VEERKAMP, 1994) konstitutiv gewesen sein sollen. Ob sein Material ausreichend ist, um Autonomie und Egalität in den sozioökonomischen und politischen Strukturen, nicht allein in den Gedanken des Glaubens, nachzuweisen, sei dahingestellt. Ganz sicher aber hat die materielle Wirklichkeit des jüdischen Volkes nach der Flucht aus Ägypten in einem entscheidenden Punkte nicht dem Gedanken der authentischen Theokratie entsprochen. Denn die Inbesitznahme des verheißenen „gelobten Landes", Kanaans, des heutigen Palästina, ist keine friedliche Besiedelung eines menschenleeren Raumes gewesen, sondern ein sich lange hinziehender Eroberungskrieg gegen eine ganze Reihe von Völkern und Staaten, der in einigen Fällen den Charakter eines Ausrottungsfeldzuges hatte. Einigen Völkern war das Glück beschieden, von den Israeliten versklavt, statt getötet zu werden. Noch heute legitimiert der jüdische Fundamentalismus seinen Anspruch auf das Land der Palästinenser mit diesen erfolgreichen Kriegen. In der jüdischen Bibel wird er zumindest nicht verschwiegen, wie das Zeugnis nicht allein der Eroberung Jerichos unter der Führung von Josuah zeigt. Das Prinzip der Herrschaftslosigkeit ist jedenfalls gerade am Anfang der antiken jüdischen Geschichte auf das Verhältnis zu den anderen Völkern nicht nur nicht angewandt sondern praktisch in sein extremes Gegenteil verkehrt worden. Die Hebräer, die aus der ägyptischen Sklaverei geflohen waren, wurden selbst zu Sklavenhaltern, zu Aneignern fremden Grundbesitzes und zu Schlimmerem: zu Liquidatoren ganzer Völker. (DIE BIBEL: JOSUAH, RICHTER, SAMUEL)

Hinsichtlich der modernen Geschichte des Staates Israel, muss festgehalten werden, daß die Idee eines theokratisch, also im Glauben, begründeten kommunistisch-anarchistischen Gottesreiches der Liebe gerade auch in dem Volke und in der Religion eine Utopie geblieben ist, denen diese Idee angehört. Wie wir sahen, ist diese Vision vor allem von Martin Buber ausgearbeitet worden. Aber gerade gegenüber den politischen Ideen dieses jüdischen Religionsphilosophen hat sich der jüdische Staat distanziert bis ablehnend verhalten, so in der Frage des Zusammenlebens mit den arabischen Völkern und Staaten. Über Jahrzehnte ist in Israel ein aggressiver, religiös verbrämter Nationalismus entstanden. Nach der Abfassung des vorliegenden Exkurses zur Frage der Theokratie, im Sommer 1996, hatte er als Kabinett von Netanyahu die Regierungsmacht übernommen. Der 1930 in Tel Aviv geborene und dort lebende Schriftsteller Yoram Kaniuk hat die religiöse Rechtfertigung der politischen Entwicklung seines Landes prophetisch kritisiert:

> „Es lässt sich [...] historisch nachweisen, dass Religion, wenn sie sich politisiert, wegen ihrer dogmatisch-messianischen Zielsetzungen die Tendenz zeigt, konservativ, menschenfeindlich und undemokratisch zu werden. Im Himmel gibt es keine Demokratie, und so lässt sich auch mit den Vertretern des Himmels auf Erden Demokratie nicht herstellen. Der Himmel ist immer eine ernste Sache, das Leben aber ist tragisch, deswegen menschlich und kann gelegentlich auch heiter sein. Der Himmel ist humorlos." (KANIUK, 1996)

Theokratie, aufgefasst als frei, gerecht und friedlich geordnetes Gemeinschafsleben, hat es in der bisherigen Geschichte praktisch nur in zerbrechlichen Ansätzen und überwiegend

als eine ideelle Konzeption in Konkurrenz mit anderen, realitätsmächtigeren, weil dem „Reich dieser Welt“ positiv verbundenen, Formulierungen der religiösen Utopie des Messianismus gegeben. *Die authentische Theokratie ist eine bedrohte Chance, (fast) nichts weiter. Aber aus zwei Gründen heraus ist sie unbedingt zu bedenken und, gegebenenfalls, zu ergreifen. Zunächst, weil sie den gegebenen Zuständen radikal widerspricht, also wegen der Bedrohtheit, die sie zu vernichten trachtet. Diese Gefährdung ist Ausweis ihrer befreienden Substanz. Dann aber wegen ihrer Eigenart, endlich das Menschenleben aus der Vorgeschichte herauszuführen und seine Entfaltung in Würde zu ermöglichen.*

Zu entscheiden ist, ob dieser Begriff von Theokratie eine regulierende Idee bleiben muß oder ein historisches Projekt sein kann. Die Erfahrungen, die bisher in der Geschichte mit den Wirkungen der Idee der Theokratie gemacht wurden, sprechen für die erste Wahlmöglichkeit. Diese Position schließt die Möglichkeit ein, das Ausmaß der Verwirklichung der Idee der authentischen Theokratie in einer jeweiligen geschichtlichen Situation praktisch immer neu zu bestimmen.

TEIL C:

BENJAMINS THEORIE DER ERKENNTNIS AKTUELLER CHANCEN BEFREIENDER PRAXIS – DIALEKTIK IM STILLSTAND.

Dialektik im Stillstand als (vor-)letzter Zweck der Dialektik

Auf den ersten Blick scheint Dialektik im Stillstand ein sinnloser, sich selbst verneinender Ausdruck zu sein, ein Widerspruch in sich. Daher ist es legitim, zu fragen: wie kann denn Dialektik stillstehen, ist sie doch die *reale* Form und die *Logik* der Bewegung durch die Widersprüche hindurch, die sie vorwärts treiben? Und: wie kann, von der anderen Seite her gefragt, einem Zustand der Stille oder des festen (Be-)Stehens Widerspruch und Bewegung innewohnen? Diese Fragen sind berechtigt und unberechtigt zugleich. Daß sie berechtigt sind, das liegt auf der Hand. Der Begriff Dialektik kennzeichnet im herkömmlichen Sprachgebrauch Bewegung, derjenige des Stillstandes hingegen das, was er sagt, Bewegungslosigkeit, daher Nicht-Dialektik. So erscheint *prima vista* Benjamins Formel als unsinnig, eben als ein Widerspruch in sich. Mehr noch als berechtigt, ist der Einwand aber zugleich ganz unberechtigt. Denn er begreift nicht den sehr tiefen, konkreten und besonderen Gehalt des Benjaminschen Gedankens. Überlegen wir, was dieser befremdliche Begriff einer Dialektik im Stillstand bedeuten könnte. Er meint nicht, wie es der alltägliche Sprachgebrauch zunächst nahelegen mag, das unmittelbare Ende der Dialektik. Vielmehr handelt es sich um ein Konzept mit einem davon verschiedenen, besonderen Sinn, das wir zu verstehen versuchen müssen. Es bezeichnet die Bewegung, die vermittels des inneren Widerspruches, der sie als dialektische charakterisiert, folgerichtig und konsequent zu einem über sich selbst hinausgreifenden Ergebnis gelangt. Darin kommt Dialektik zu sich selbst. Indem sie über sich hinausgeht, verwirklicht sie ihr Wesen.

Um das Obige zu verstehen, können wir ausgehen vom Gehalt des Begriffs der Dialektik und von ihrer Realität, hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Erkennen und Sein. Sie unterscheiden sich vom konventionellen Begriff, den sich die Vernunft von diesem Verhältnis macht. Genauer Betrachtung zeigt sich die herrschende Form der Vernunft als verflochten in einen bestimmten „Gegenstand“, nämlich in die Logik von realer Herrschaft. Sie spiegelt sich in dieser Vernunft, ohne von ihr schon begriffen zu werden. Reale Herrschaft unterwirft beherrschte Objekte unter herrschende Subjekte, indem sie sie als die Erscheinungen allgemeiner Begriffe und als Fülle allgemeiner Gesetzmäßigkeiten identifiziert.

Im Allgemeinen gilt diese Vernunft als eine rein formale Methode des Erkennens, die gerade durch ihre Unabhängigkeit von besonderen Gegenständen

auf alles anwendbar erscheint. Dialektik hingegen hat zwar *auch* eine formale Struktur. Vor allem jedoch ist sie die angemessene, *zugleich* ganz besondere und ganz allgemeine Logik eines ganz besonderen und zugleich ganz allgemeinen Gegenstandes oder Themas: Herrschaft/Unterdrückung, die immer nur in historisch konkreten, besonderen Formen auftreten, die nur in der jeweiligen Epoche und in beider Beziehung gelten. Angemessen ist die dialektische Logik, weil sie beansprucht, die objektive Logik der Sache, die es zu erkennen gilt, in der subjektiven Logik der Erkenntnis darzustellen. Und zwar als eine Logik, die zeigt, dass das Unterworfene der Unterwerfung durch Herrschaft real und das Identifizierte der Unterordnung unter Allgemeinbegriffe im Erkennen widerspricht. Dialektik ist die Logik dieses Misslingens von Unterwerfung und Unterordnung vermöge dieses Widersprechens. Dialektik nimmt Partei gegen das Identifizieren, für das unterordnend und unterwerfend identifizierte.

Die Identität von Subjekt und Objekt ist die Voraussetzung, die die vormoderne Metaphysik gekennzeichnet hat. Hegel hat dann das Nicht-Identische in der Erkenntnis der Realität hervorgehoben, sowohl im Subjekt wie im Objekt der Erkenntnis und in beider Beziehung. Aber zugleich hat er versucht, das alte Prinzip der Identität der Wirklichkeit mit dem Begriff zu retten, indem er dieses Prinzip der geschichtlichen Entfaltung dieser Wirklichkeit wie der Erkenntnis von ihr sowohl zugrunde gelegt wie, auf dieser Basis, als zu erreichendes Ziel und Resultat des ganzen subjektiv-objektiven Entwicklungsprozesses der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis vorgegeben hat.

In der „materialistischen" Transformation der Dialektik durch Marx sind das Nicht-Identische und mit ihm die dialektischen Widersprüche und die Negation der Negation, der Verneinung des Negativen, die vom Nicht-Identischen ausgeht, als Logik dieser Widersprüche, als das Bewegungsprinzip des Denkens und der Wirklichkeit außerhalb des Denkens in Kraft gesetzt worden.

Natur, sowohl die erste, die Menschen umgebende als auch die zweite Natur, das heißt, die Geschichte des gesellschaftlichen Lebens der Menschen und ihres Verhältnisses zur Natur, lösen sich niemals völlig in Identität auf – auch nicht in der kommunistischen Gesellschaft, die Marx ins Auge gefasst hat als das Ziel und Ende der Vor-Geschichte von einander ablösenden Herrschaftsverhältnissen und daher als Beginn einer Geschichte der Freiheit und der Gerechtigkeit im menschlichen Leben und im Verhältnis zur Natur. Natur, die äußere wie die innere, bleiben immer auch „draußen", diesseits von identifizierenden Begriffen und berechnenden Kalküls, aufgrund einer ewigen *conditio humana*. Darunter wollen wir hier verstehen die Notwendigkeit, durch Arbeit einen permanenten Stoffwechsel mit der Natur zu organisieren und diese Arbeit gesellschaftlich zu institutionalisieren. Sowohl diese Natur wie die gesellschaftlichen Institutionen können niemals ganz in Identität der Wirklichkeit mit dem erkennenden Begriffe aufgehen. Was sich ändern und darum auch geändert werden kann, das ist der Modus des Sich-Bewegens und des Sich-Verhaltens: von Entfremdung und Dialektik hin zu deren Auflösung in Dialogik – soweit wie das praktisch, geschichtlich möglich ist.[93] Durch ihren Stillstand hindurch und nachdem sie immer neu ihre Arbeit getan hat, erstirbt Dialektik, damit Dialogik leben kann, die im Tod der Dialektik geboren wird. Nur, man darf sich dies Sterben und Leben nicht als ein einmaliges Geschehen vorstellen. Es geschieht immer neu und jedesmal anders. Und in der wahren Geschichte der Menschen, nachdem ihre Vor-Geschichte einmal an ihr Ende gelangt ist, ist Dialogik die umgreifende Wirklichkeit, Dialektik ihr untergeordnet. In der Vor-Geschichte ist Dialektik das Erste, Zentrale und Umgreifende, Dialogik eine ihr innewohnende Möglichkeit.

Die Hoffnung, die dieser Ansatz enthält, richtet sich lediglich darauf, diejenigen Widersprüche – zwischen Individuum und Gesellschaft, innerhalb der Gesellschaft und in deren Verhältnis zur äußeren Natur – die bisher Zerstörungen mit sich gebracht haben, so zu transformieren oder abzuschaffen, dass die institutionalisierte Gesellschaft der persönlichen Freiheit und der sozialen Gleichheit der Menschen sowie der Erhaltung der Natur – als Zweck in sich wie als ewige Grundlage des menschlichen Lebens – so weit wie möglich angepasst wird. Das bedeutet, beispielsweise, dass die Ökonomie aus einem Selbstzweck, dem Mensch und Natur geopfert werden, zu einem Lebensmittel für alle Menschen herabgesetzt wird und den ihr zustehenden untergeordneten Platz angewiesen bekommt.

Mit Marx gewinnt Dialektik eine veränderte Struktur und Bedeutung. Sie ist von der Kritischen Theorie noch vertieft und verallgemeinert worden. Hinsichtlich der Gesellschaft innerhalb der Vor-Geschichte, die durch Herrschaft und soziale Klassen bis auf den heutigen Tag kennzeichnet, ist Dialektik die Erkenntnis der gegebenen Identität oder des Allgemeinen – aber: als ein realer Schein. In ihm machen sich die jeweiligen partikularen Interessenlagen von Minderheiten geltend, die durch Herrschaft und Repression hindurch die Gesellschaft zusammenhalten und zugleich die Beherrschten, als Beherrschte und innerhalb der Herrschaft, auch erhalten. Dies „Ganze", hat Adorno in seinen Studien zur Philosophie Hegels formuliert, „ist das Unwahre". (ADORNO, 1970, 324) Es ist ein falsches Ganzes, weil darin die Träger der Herrschaft ihr partikulares Interesse an der Erhaltung der Unterdrückten, als Beherrschte, zum Allgemeinen erhoben haben.

> „Dasjenige, was allen durch die Wenigen geschieht, wird Wirklichkeit immer durch die Unterordnung der Individuen unter die Vielen: die Unterdrückung durch die Gesellschaft trägt immer den Charakter der Unterdrückung durch ein Kollektiv." (ADORNO/HORKHEIMER, in: HORKHEIMER 1987, 44)

Gegenüber und in diesem unwahren Ganzen tritt das Allgemeininteresse an einer Befreiung zur Freiheit und zur Gerechtigkeit auf als das besondere Interesse von Einzelnen und von Gruppen. Sie leisten gegenüber dem Ganzen der be-

[93] Über den Grad dieser Aufhebung entscheidet nicht zuerst Theorie – sie kann „nur" Bedingungen dafür erkennen – sondern die reflektierte dialektische und dialogische Praxis.

herrschten Gesellschaft Widerstand, und sie transzendieren es in Experimenten mit einem befreiten Leben. Sie sind das wahre Allgemeine in der besonderen Form, in der es erscheint. Einerseits sind sie – wenigstens zunächst – in der Minderheit und verhalten sich negativ gegenüber dem bestehenden Ganzen. Zum anderen verkörpern sie jedoch durch ihren Widerstand gegen die Herrschaft, die das falsche Ganze zusammenhält – dem partikularen Interesse herrschender Klassen und der sie vermittelnden Naturwüchsigkeit des Unterdrückungsprozesses gemäß – und durch ihre Ideen und Experimente mit einem freien und gerechten Leben, den besonderen Ausdruck eines möglichen wahren Ganzen, in dem Herrschaft, sowohl als Interesse der herrschenden Klasse wie als Realität, die Herrschende und Beherrschte umfasst und erhält, überwunden sind. Die reale Möglichkeit dieser Überwindung gibt der realen Entwicklung ihren Sinn und der dialektischen Erkenntnis ihren Zweck.

Der lebendige *Widerspruch* gegen Herrschaft und Unterdrückung ist also der zugleich besondere wie wahrhaft allgemeine Gegenstand der dialektischen Erkenntnis. Die gesellschaftlichen *Subjekte* dieses Widersprechens mögen in dialektischen realen Situationen entspringen oder, schon gegeben, durch sie provoziert werden und in ihnen sich ausformen. Ideal betrachtet, sind diese Subjekte *in sich nicht dialektisch, also durch Unterdrückung und Widerstand, sondern dialogisch, also durch offenes freies Spiel einander gleich gestellter und miteinander verbundener Einzelner und Gruppen bestimmt.* Ebenso wie in ihrem Ursprung, so sind die Subjekte auch hinsichtlich der Ziele ihres Widerstandes und der Wege dorthin nicht nur dialektisch, sondern auch dialogisch orientiert. Freilich behalten der Widerspruch und der Widerstand selbst eine dialektische Struktur. Das angestrebte Ziel und der Sinn der dialektischen Auseinandersetzung ist es, einen nach-dialektischen Zustand dialogisch geordneter Wirklichkeit dadurch herzustellen, daß dieser Zustand, im Unterschied zu seinen bedrohten Ursprüngen und bisherigen geschichtlichen Spuren und Erscheinungen, überhaupt erst durch Überwindung aller sozialer Unterdrückung erreicht und entfaltet wird. In dem größeren Zusammenhang, in dem die dialektische Logik durch ihre lebendige Bewegung über sich hinaus weist, ist also Dialektik selbst noch einmal ein vermitteltes Moment. Sie ist zweimal in unterschiedlicher Weise vermittelt. Auf den ersten Blick dominiert Dialektik durch das, was der Name sagt: den Widerspruch. In ihm ist das Potential von freien und dialogischen Beziehungen *ein* Moment, das der übergreifenden Bewegung des Konfliktes noch untergeordnet ist.

Zweitens entspringt die Dialektik In dieser Bewegung aus einem vorausgehenden und ihr zugrunde liegenden nicht-dialektischen Moment. Dieses Moment ist mit den dialogischen Konstellationen sich befreiender und erfüllender Wirklichkeiten gegeben. Die widersprechende und widerstehende Aktivität dieses Momentes, der dialogischen Konstellationen, treibt gleichsam Dialektik über sich selbst hinaus in eine nach-dialektische, gleichwohl anders bewegte und in sich differenzierte Gestalt dialogischen Lebens. Durch den Übergang dieser Gestalt des Lebens aus einer bloßen Möglichkeit zur entfalteten Wirklichkeit wird die Dialektik selbst *negiert* und aufgehoben. Diese Verneinung der Dialektik als solcher kommt aber nicht von außen auf sie zu, sondern ist ihr innerer Sinn. Dialektik erfüllt sich selbst, indem sie zugunsten von Dialogik verschwindet – so weit, wie das sich nicht zuerst in Theorie, sondern in avancierter Praxis immer neu herausstellt durch die Grenzverschiebungen ins Offene hinein, die in der jeweiligen praktischen Situation sich als möglich erweisen. Sie ist – als Kritik, als Widerstand und als experimentelles dialogisches Leben – kennzeichnend für die Phase des Konflikts mit jeweiliger bestehender Herrschaft. Mit deren Abschaffung durch Verallgemeinerung der Dialogstruktur und -bewegung verschwindet Dialektik als Form des Widerstandes, wenn dieser Erfolg eingetreten ist. Dialektik besteht im Widerspruch zwischen Herrschaft und ihr widerstehender, beginnender Dialogik. Dialektik besteht daher in einer gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit, im Zusammenspiel des widerstehenden Außenverhältnisses einer Konstellation von Widerstandsmomenten mit ihrem dialogischen Innenverhältnis. Diesem Zusammenspiel liegen verschiedene Strukturen zugrunde: Dialektik ist Konflikt und Widerstand, Dialogik hingegen ist *erfüllte* Stille – daher höchst lebendig – ihrer *inneren* Konstellationen während und vor allem *nach* der Überwindung von Herrschaft und damit auch des dialektischen Konflikts zwischen widerstehender Dialogik und jener Herrschaft. Einem Blick, der diese Dialektik vom Interesse der Befreiung her zu freien gerechten Beziehungen betrachtet, teilt sich, herausgehoben, die Tendenz des befreienden Potentials mit, das darauf angelegt ist, in diesem Konflikt Herrschaft und damit auch Dialektik selbst zu überwinden zugunsten der Dialogik, als Logik von Freiheit und Gerechtigkeit.

Konflikt und Widerstand, als reale wie begriffliche Momente, haben einen unterschiedlichen praktischen Sinn und nehmen daher auch unterschiedliche erkenntnistheoretische Positionen ein: Konflikt ist ein objektiver, beschreibender bis analytischer Begriff; Widerstand setzt diesen Begriff voraus. Aber er weiß, daß der Konflikt eine doppelte Ursache hat: die Unterdrückung und, den Widerstand des sich befreienden Lebens dagegen, dessen Entfaltung unausweichlich eine Tendenz innewohnt, nicht allein der Unterdrückung zu widerstehen, sondern selbst noch diesen Widerstand zu überwinden – als eine konkrete Form seiner Verneinung. Sie ist konkret, weil sie zu etwas führt, zum freien Leben. In dieser Negation verschwindet der Widerstand selbst durch die Abschaffung der Unterdrückung, die seine Notwendigkeit hervorgerufen hat, zugunsten eines „*Spielens der göttlichen Liebe mit sich selbst*" (HEGEL, 3, 1970, 24) – in menschlicher Begrenzung, versteht sich. Diese Metapher, mit der Hegel versucht hat, das Wesen Gottes zur Sprache zu bringen, bekommt – vorausgesetzt das Versprechen in jüdischer und christlicher Religion: „*Ihr werdet sein wie Gott*" – menschlichen Sinn als das Licht, das von der erlösten Welt der Dialogik in die leidende und kämpfende Dialektik hinein scheint, als Ziel und als Ur-Sprung.

Es ist also so, dass die Konzeption einer Dialektik im Stillstand ein ganz besonderes Licht wirft auf das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, Widerspruch

und Vermittlung. Was in der herkömmlichen Dialektik Widerspruch genannt wird, gehört letztlich einem Zustand an, der mit sich selbst gleich bleibt. Denn solange ein bestimmter Widerspruch in einen anderen bloß übergeht – wie im geschichtlichen Wechsel vom Feudalismus zum Kapitalismus in Europa – dieser wieder in einen anderen, ohne Ende, oder bloß in verschiedenen Formen erscheint – wie im 19. Jahrhundert die liberale, im 20. die sozialstaatliche und in der Gegenwart, als Perspektive des Überganges ins 21. Jahrhundert, die neoliberale konkrete Verfassung des Kapitalismus – solange bleibt die dynamische Struktur der allgemeinen Dialektik des Kapitalismus erhalten. Dem tiefer forschenden Blick zeigt sie sich als die *„ewige Wiederkehr des Neuen"*, wie Benjamin sarkastisch formuliert und damit den falschen Schein dieses Neuen in die ihm gebührenden Schranken verwiesen hat" (I/2, 677). Der allgemeinen Logik dieser Dialektik entspricht im realen historischen Prozess das Verhältnis von Herrschaft und Unterdrückung und auf der anderen Seite von Widerstand gegen diese Unterdrückung. Die Erscheinungsformen dieses Widerspruchs wechseln in der (Vor-) Geschichte. Die sich gleich bleibende grundlegende Struktur kann als Realität der Herrschaft und andererseits als reale Möglichkeit der Befreiung charakterisiert werden. Gegenüber dieser fundamentalen mit sich selbst gleich bleibenden Identität der Dialektik, bei allen geschichtlich wechselnden Erscheinungsformen, führt jene andere Dialektik *die entscheidende Bewegung* aus, die schließlich in ihrem Stillstande zur Ruhe kommt und aufhört. Denn sie artikuliert den grundlegenden Widerspruch nur, um ihn und damit den dialektischen Prozess im Ganzen ebenso grundlegend zu beenden. Diese Bewegung führt aus der Dialektik heraus und über sie hinaus. Sie lässt die Dialektik *als solche* hinter sich.

Wir sind jetzt imstande, die Begriffe Bewegung und Stillstand in sich selbst noch einmal zu differenzieren. Im Blick auf die Formen der Zeit, in denen Dialektik, Dialogik und der Übergang der einen in die andere geschehen, gilt es, falsche und richtige Bewegung, falschen und richtigen Stillstand zu unterscheiden. Die große Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft hat Marx und Engels derart beeindruckt, dass sie, zutreffend, von der ständigen Umwälzung der eigenen Grundlage der Gesellschaft – der Wissenschaft und Technik, beispielsweise – durch diese selber gesprochen haben im kommunistischen Manifest. Benjamin stellt dagegen die schon zitierte Formel von der *„ewigen Wiederkehr des Neuen"* und widerspricht damit keineswegs der Marxschen Theorie. Denn diese zeigt ja, wie in allen diesen fortwährenden Umwälzungen das Kapital mit sich selber gleich bleibt. Sie ist ohne Transzendenz, damit eine falsche oder Nicht-Bewegung. Das Neue ist nicht wirklich neu, es ist der mythische Schein und Bann der furchtbaren ewigen Wiederkehr. Richtige Bewegung ist nur eine Dialektik, die ihren Sinn begreift, Konstitution von zur Freiheit befreiter Dialogik zu sein, in der sie, als Dialektik, zugleich auch untergeht. Und der Stillstand, als jene ewig scheinende Wiederkehr, ist falsch, weil er Unterdrückung ist statt Versöhnung und Erfüllung.

In richtiger Bewegung, führt der Widerspruch von Dialektik und Dialogik zur Selbstüberwindung der Dialektik, die jenen Widerspruch ausmacht.[94] An beider Stelle tritt die *verallgemeinerte* Dialogik als neue und andere Wirklichkeits- und Denkform. Solange jedoch die dialektische Bewegung der Widersprüche die fortdauernde Unterlegenheit des Besonderen und die Wiederkehr der Herrschaft des Allgemeinen, wenn auch verschiedenen Formen, nicht ändert, überwiegt in aller Bewegung und Veränderung – ganz im Gegensatz zum Nicht-Begriff, den sich der ungesunde Menschenverstand von der Dialektik macht – *eine grundlegende Bewegungslosigkeit und Unveränderlichkeit*, ein *Stillstand im Negativen* als Ergebnis der Wiederkehr und des Kreislaufes von Gewalt und Gegen-Gewalt, von Herrschaft und Unterdrückung, von Revolution und Reaktion. Solange dieser Kreislauf nicht unterbrochen und nicht zerbrochen worden ist durch die bewusste solidarische Aktion, verfehlt Dialektik ihren Sinn. Der besteht eben darin, dass *erfolgreicher* Widerstand Herrschaft und Konflikt, also Dialektik selbst, überwindet und hinter sich lässt in einer neuen, nicht-dialektischen Struktur und Bewegung.

Genau das ist es aber, was die Dialektik im Stillstand als eine Möglichkeit der Praxis im Gedanken zu sagen versucht. Erst sie ist eigentlich Dialektik. Sie *überwindet* sich selbst, durch ihre innere Dynamik hindurch, und kommt in einem Jenseits der dialektischen Bewegung zur Ruhe, steht darin stille. Sie ist umfassende und gründliche Bewegung, weil ihr Weg durch drei Etappen hindurch geht, keine von ihnen auslässt aber auch keine wiederholt, keine Kreisbahn beschreibt, sondern eben über das Sich-Wiederholen des dialektischen Konflikts hinausgeht und aus dem Kreislauf herausspringt in ein anderes Sein. Diese Etappen sind zunächst die Möglichkeiten des richtigen Lebens, welche der Dialektik zugrunde liegen, alsdann der Konflikt zwischen dem Leben und den Systemen von Herrschaft und Unterdrückung, schließlich das Überwinden und Beenden der dialektischen Struktur bewegter Konflikte durch Auflösung der Herrschaft und durch Befreiung des richtigen Lebens zu seiner Entfaltung und Erfüllung in dialogischen Konstellationen und Bewegungen.

Den Begriff der Dialektik im Stillstand zu verstehen, das setzt voraus, den Scheincharakter aller bisherigen Dialektik zu erkennen. Benjamin denkt das dialektische Geschehen zu Ende. Sein Denken steht an der Schwelle einer Dialektik, die sich selbst aufhebt und erfüllt in der offenen Totalität dialogischer Konstellationen. In der Perspektive der Versöhnung wird Dialektik in diesen Konstellationen überwunden. Konstellation und Dialogik sind der logische Ausdruck gelingender und gelungener Versöhnung. Sie sind damit die profane Logik, in der Benjamins theologische Prämisse der Messianität sich ausdrückt, sofern wir annehmen, dass diese in Versöhnung ihre Erfüllung findet.

[94] Als ein Beispiel fürs Falsche sei verwiesen auf Adornos Kritik an Georg Lukács Einverständnis mit den Grundlagen des Sowjetsystems, nach der militärischen Niederwerfung des ungarischen Aufstandes gegen dieses System, 1956 – Lukács war Minister für Kultur in der Aufstandsregierung. (ADORNO, 1974, 251–280).

Der logische Sachverhalt, dass der Begriff einer Dialektik im Stillstande ein Widerspruch in sich ist, macht ihn nicht sinnlos. Ganz im Gegenteil. Der Widerspruch verweist auf den spezifisch dialektischen Charakter dieses Begriffs und auf seinen Sinn, der in der möglichen Überwindung von Dialektik durch Dialogik liegt.

So, wie hier dargestellt, ist der Gedanke einer Vermittlung der Dialektik mit Dialogik als ihr Ursprung und Ziel bei Benjamin *nicht* gegeben. Gleichwohl verweist und fordert geradezu der Gehalt von Benjamins Begriff der Dialektik im Stillstand diese Interpretation und Begründung, als Entfaltung seiner immanenten Bedeutung.

Eine Anmerkung zum Thema: Dialektik in der Natur.

Dialektik kann es nur in der menschlichen Geschichte geben. Eine *Dialektik der Natur*, die Friedrich Engels (ENGELS, 1978) in seinem gleichnamigen Buch darzustellen versucht hat, kann es logisch und historisch nicht geben. Dialektik setzt einen ganz besonderen Widerspruch als Eigenschaft der subjektiv-objektiven Wirklichkeit voraus und ist seine Bewegung. Auf der Ebene der Logik besteht Dialektik daher nicht schon in Verschiedenheiten und auch noch nicht in Gegensätzen. Nur im menschlichen Leben kommen Widerspruch und Widerstand ins Spiel, die das Zentrum von Dialektik ausmachen und werdende Dialogik in sich fassen.

Das Leben der Pflanzen und der Tiere, noch weniger die Formen der unbelebten Materie, kennen keine Dialektik. Sie alle verharren in einer unmittelbaren Identität mit sich selber. Ändern sich diese Naturgegebenheiten in langen geschichtlichen Prozessen oder in großen Katastrophen in der Natur, so entstehen zwar neue Arten. Aber es gibt keine Einheit und zugleich auch Widerspruch von Einheit und Unterschied, also vermittelte und, im Idealfall, sich dessen auch voll bewusste Identität. Nur im menschlichen Leben, dessen Selbstbewusstsein und Praxis sich auf das Ganze dieses Lebens beziehen, es bewusst integrieren und ändern können, kann es Dialektik geben, weil sie Inbegriff solcher reflexiver Prozesse ist.

Dialektik im menschlichen Leben kann im Widerspruch zwischen der konkreten Existenz in einem besonderen hierarchisch und funktional strukturierten Gesellschaftssystem und andererseits dem Entwicklungspotential bestehen, das *nicht* mit jenem konkreten Dasein zusammenfällt, sondern es verneint. Die Aufgabe des Denkens ist es, in solchen Prozessen der Negation zugunsten eines reicheren und erfüllteren Daseins des menschlichen Individuums, die gegebene Gestalt seines sozialen Daseins zu überschreiten. Dieses vernünftige Denken – an der Überwindung der antagonistischen Gegensätze, das heißt letztlich an Versöhnung orientiert – macht den Gegensatz zum Widerspruch, weil es ihm widerspricht, was Gegensätze von sich aus nicht tun, mit der Tendenz zu seiner Auflösung. Sie ist keine naturgesetzliche Notwendigkeit, sondern eine Möglichkeit des vernünftigen Denkens und der vernünftigen Praxis, die der Wiederholung der Naturzwänge in der menschlichen Gesellschaft widersprechen. Fabrik und Arbeiter, um ein so schlichtes wie klares Beispiel von Christoph Türcke aufzunehmen, bilden so wenig einen dialektischen Widerspruch wie Tisch und Stuhl (TÜRCKE). Begreifen sich jedoch die Arbeiter als vernünftige Wesen und versuchen, demgemäß zu leben, so tritt Versöhnung als ein Zentralbegriff dieser – dialogischen – Vernunft den Herrschaftsverhältnissen am Arbeitsplatz entgegen, und genau und nur so entsteht und darin besteht Dialektik: einen Widerspruch zu konstituieren im Lichte seiner Auflösung in Versöhnung, also den Weg von der dialektischen zur dialogischen Vernunft zu gehen. Das hängt freilich nicht allein vom Denken ab, sondern von einer Praxis, die vom Denken kritisch und solidarisch begleitet wird, und, sofern sie dieses Kriterium erfüllt selbst ein dialektisch und dialogisch vermitteltes Moment der Praxis *ist*.

Nach dieser eher allgemeinen Darstellung, die zeigen sollte, dass *Dialektik im Stillstand* ein sinnvoller Begriff ist, gehen wir nun näher auf Texte Benjamins ein, die ihn entfalten.[95]

Logische Struktur der Dialektik im Stillstand bei Benjamin

Weiter oben wurde schon darauf hingewiesen, dass die theologische Konstitution der Theorie der politischen Praxis und der Geschichte herkömmliche Denkweisen und Auffassungen von Praxis und von Geschichte ebenso einschneidend verändert wie diejenigen der konventionellen akademischen Theologie. *Die theologische Konstitution erscheint in einer besonderen Denkform, dem Eingedenken. Die formale Struktur dieses Eingedenkens, die Dialektik im Stillstand, ist die Art und Weise, wie die theologische Wahrheit im profanen Denken Benjamins wirksam wird.* Benjamins Art, zu denken, ist nun zu zeigen als Logik und Zeitform des Eingedenkens, als ästhetische Bildhaftigkeit, vermöge derer dem Eingedenken seine Inhalte zufallen – oder mit einem Gedanken von Emanuel Lévinas ausgedrückt: als Gedanken Gottes in das menschliche Denken einfallen, sich darin als kreative Einfälle bemerkbar machen, die freilich *auch* (nach-)konstruiert werden müssen – und schließlich als die Besonderheiten eines theologisch geschulten revolutionären Praxisverständnisses.

Eingedenken

Vorweg sei gesagt: Vom Eingedenken werden zugleich zwanglos sich ergebende wie zugreifend konstruierte Konstellationen eines vergegenwärtigenden Erinnerns erzeugt. In der jeweiligen Jetzt-Zeit treten in Beziehung zueinander: die kollektive mit der individuellen Erinnerung; die Vorzeit einer, angenommenen,

---

[95] Zur Kritik an Engels' Naturdialektik vgl. SCHMIDT, A. 1962, S. 41 ff.

primitiv-kommunistischen, matriarchalischen Gesellschaft (oder: Gemeinschaft); vergangene Kämpfe um Befreiung bis in die Gegenwart der Moderne hinein; und schließlich die jeweils aktuellen Konflikte, Gefahren und Chancen.

Erinnern wir uns nun an Benjamins Argumentation in der Kontroverse mit Horkheimer über die Möglichkeit, vergangenes Glück in der Gegenwart zu bestätigen und zu verewigen, vergangenes Leid hingegen in der Gegenwart erneut zum Thema zu machen, um es endgültig zu überwinden.

> „Das Eingedenken kann", so Benjamin, „das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen, und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen." (V/1, 589 – s. Teil A)

Benjamin setzt in ein Verhältnis Leid/Unglück, Spuren des Glücks und die Beziehung zwischen ihnen. Das Leid in der Vergangenheit kann, das ist Benjamins Gedanke, aus einem abgeschlossenen zu einem unabgeschlossenen Sachverhalt gemacht werden, über den das letzte Wort erst noch zu sprechen und zu tun sein wird. Diese Aktualisierung einer geschichtlichen Erfahrung geschähe durch Tilgung der vergangenen konkreten Erscheinungsweisen dieses Leids in der Gegenwart, obgleich es sich selbstverständlich materiell *nicht rückgängig* machen lässt. Jede Gegenwart enthält die Möglichkeit, dass – zusammen mit dem gegenwärtigen Leid – auch dessen vergangene Formen abgeschafft und also mit Bezug auf die Vergangenheit *widerrufen* werden. Auf *diese* Weise würden alle Tränen, die jemals vergossen wurden, abgewischt (Off. 21,4), wenn die bisherige (Vor-) Geschichte einmal zu Ende geht im messianischen Geschehen – so Benjamins Transformation des ursprünglich religiösen Ausdrucks dieser Hoffnung und Erwartung. Andererseits wird das unabgeschlossene, nämlich in Vergangenheit und Gegenwart immer vom Untergang bedrohte Glück im Eingedenken, in der Dialektik im Stillstande, zu einem abgeschlossenen weil unzerstörbaren Moment. Das Glück, oder seine reale Möglichkeit in der Vergangenheit, trug seinen Zweck in sich, als autonom und als Moment von Ewigkeit, wie gebrochen auch seine Realität im Augenblick seiner Wirklichkeit gewesen sein mochte, und sei sie bloß eine Sekunde lang aufgeblitzt. Und es kann gegenwärtig fortgesetzt und erfüllt werden in einer messianischen Perspektive. Sofern die Gegenwart jenes Leid beseitigt, das in der Vergangenheit ein ganz bestimmtes mögliches Glück verhindert hat, gibt sie auch diesem Glück in der Gegenwart eine Chance. Wenn sie dadurch den Faden des Glücks in der gegenwärtig möglichen Gestalt aufnimmt, bekräftigt und bestätigt sie, was an Glück in der Vergangenheit schon möglich war. Diese Denkweise, so Benjamin, *„ist Theologie."* Sie gewährt die besondere praktisch bedeutsame Erkenntnis, dass Glück und Erlösung möglich sind. Ihr Name ist Eingedenken, ihre Form die spezifische Dialektik im Stillstand.

Benjamin verweist auf die Nähe dieser Dialektik zur *„Klosterregel"* der Meditation. Sie setzt voraus und verlangt, *„von der Welt und ihrem Treiben"* (I/2, 698) sich abzukehren, um so den Raum für die wahre Erkenntnis zu gewinnen. Nicht bekannt ist, ob und mit welchen Aspekten dieser mönchischen Tradition – mit welchen Orden etwa – sich Benjamin näher befasst hat. Die Methode der Einübung in das richtige Leben vermöge der erinnernden Vergewisserung der eigenen Lebensgeschichte vor Gott, in der Perspektive der Erlösung, ist in verschiedenen Ordensgemeinschaften gegeben, so beispielsweise in der Spiritualität mancher Jesuiten. Jedenfalls erscheint Benjamin der Weg des Eingedenkens als verwandt mit der Kultivierung des Lebens der Seele in Ordensgemeinschaften und daher als Methode der richtigen Erkenntnis des geschichtlichen Ganzen: *„Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen."* (ebd.)

Mit den dargestellten Veränderungen in der Struktur der Beziehungen zwischen Unglück und Glück, Vergangenheit und Gegenwart, hängt auch ein ganz bestimmtes Verhältnis von Theorie und Praxis zusammen. Darin beziehen sich aufeinander *Eingedenken und Praxis im Lichte der Erlösung als die Pole einer spezifischen Dialogik innerhalb der Dialektik.* Der eine Pol ist die eher theoretische, der andere die eher praktische Seite. Wahre Praxis ist ohne Theorie, die sie reflektiert, nicht möglich. Daher ist die Bewusstseinsform des Eingedenkens selbst schon ein Moment der Praxis, also der profanen Seite der Erlösung, die Benjamin als Revolution aufgefasst hat. Revolution und Erlösung beabsichtigen, die Chancen der Befreiung und des Glücks in Vergangenheit und Gegenwart zu schützen und zu retten vor dem interessierten Vergessen, das Teil der Unterdrückung ist, um sie in die gegenwärtige Praxis der Kämpfenden hineinzustellen. Daher ist das Eingedenken, seinem Begriffe zufolge, das Bewusstsein der kämpfenden Gemeinschaft von den Möglichkeiten des Glücks und der Erlösung inmitten von praktischen Perspektiven, in denen sich diese Möglichkeiten bemerkbar machen. Eingedenken ist der Erkenntnisweg, ohne den jene Praxis nicht möglich ist, der ihr also angehört. Er ist theoretische Praxis oder *Theorie als Praxis.* Ist Praxis in einem gegebenen geschichtlichen Augenblick unmittelbar nicht möglich, weil real ein Subjekt solcher Praxis nicht gegeben ist, so bewahrt Theorie das Bewusstsein von deren Möglichkeit in der Hoffnung, es möge sich eine günstigere Situation geschichtlich herausbilden.

Innerhalb von Benjamins Konzeption der Dialektik meint *Stillstand* zunächst nicht das Ende der Dialektik, sondern eine ganz besondere Form des Denkens im Vergleich mit der Dialektik bei Hegel und bei Marx. Die Dialektik im Stillstande vertieft die Hegel-Marxsche Dialektik und hebt sie auf, indem sie deren zuvor verborgenen Sinn sichtbar macht. Er besteht darin, allem, was klein und schwach, geschunden und entwürdigt ist, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Ungerechtigkeit und Unterdrückung finden ihren, nicht kritischen, Ausdruck in der herkömmlichen identifizierenden Logik. Es triumphiert in der traditionellen Logik das Allgemeine, das Identische, welches das Nicht-Identische, das Besondere und Einzelne so in der Theorie sich unterworfen hat, wie die Natur und die Menschen in den jeweiligen realen Herrschaftsverhältnissen unterworfen worden sind. Dagegen protestiert Dialektik. Sie ist die Haltung, die dem Einzelnen gerecht werden möchte, statt es dem Allgemeinen unterzuordnen.

In Adornos Werk *Negative Dialektik*, deren Intention mit derjenigen Benjamins übereinstimmt, zeigt sich diese Absicht, Gerechtigkeit zur Form des Denkens zu machen, im Gedanken der Positivität des Nicht-Identischen, des Anderen, das sich entringen und sich befreien, das aus der *dialektischen* Existenz *in Unterordnung* in die *dialogische von Konstellation* übergehen kann. Hingegen wird in der Form, in der dialektisches Denken bei Hegel und auch noch bei Marx vorliegt, dieses befreiende Programm nicht wirklich durchgeführt.

Wie Marxens materialistische Kritik gezeigt hat, kommt das Besondere und Einzelne bei Hegel nicht zu seinem Recht. Denn im Hegelschen philosophischen System wird Dialektik letztlich nur dem Scheine nach entfaltet. Von vornherein ist sie dem ontologischen Apriori der übergreifenden Identität des Weltgeistes unterworfen, durchgeführt in der Form des umfassenden philosophischen Systems. Die Entfaltung dieses Weltgeistes, nicht das menschliche Streben nach Glück, ist der Sinn der Geschichte, der auch der Erkenntnis zugrunde liegt. Die Entfaltung dieses Sinnes ist die Aufgabe des philosophischen Systems. Daher konstatiert Max Horkheimer:

> „Solang die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, erfüllt sie ihre menschliche Bestimmung nicht." (HORKHEIMER, Bd. 5, 1987, 319)

Das ist, Hegel zufolge, auch gar nicht ihre Aufgabe. Er sagt das einfach und klar: *„Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks."* (HEGEL in: SAÑA, 1992, 266) Diese harte These ist von Marx kritisiert worden. Dennoch tritt auch er, in der *Form* seines Denkens, nicht aus dem Banne des Hegelschen Idealismus, aus seiner formalen Struktur nämlich, nicht völlig heraus. Marx' Stellung zum identifizierenden Prinzip ist widersprüchlich. Marx füllt bloß die Leerstelle des von ihm negierten Hegelschen Weltgeistes mit einem anderen metaphysischen Fundament aus, jetzt in einer technisch-ökonomisch-politischen Terminologie zum Ausdruck gebracht. Das neue Fundament ist die Materie oder vielmehr, ihr Begriff. Diese Materie und ihr Fortschritt – in demjenigen der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse von Marx konkretisiert – sind das neue Prinzip der Identität und der Bewegung (MARX, 1958, 12–14). Andererseits weiß er um den negativen, nicht wirklich befreienden Charakter dieser Dialektik.[96] Marx' Begriff Vorgeschichte drückt das aus.. In ihrem Bann verharrt Dialektik noch, tritt noch nicht aus ihm heraus in die Form freier Konstellationen. Aber deren Perspektive findet sich noch bei Marx, im Gedanken der von Entfremdung befreiten Arbeit nämlich. (MARX, 1968, 465–588) und im Bilde vom „Reich der Freiheit." (MARX, 1961b, 873) In den Marxismen hatte dann, nach Marx, der Rückfall in metaphysische, ontologisches Denken stattgefunden, der sich auf das unkritische Moment in Marx selbst berufen konnte. Benjamins hingegen radikalisiert den befreienden Aspekt in der Marxschen Konzeption, indem er die mythische Befangenheit, die Geschichtslosigkeit der Vorgeschichte und die Kreisförmigkeit (oder Spiralförmigkeit) des Fortschrittes in ihr und der ihnen entsprechenden Begriffe denunziert. Alle Ursprungsphilosophie, so gleichsinnig Adorno, verharrt in dieser geschichtslosen Auffassung des Wirklichen, weil sie es unter ein umfassendes Prinzip zwingt. Gegenüber der Struktur dieses falschen identitätsstiftenden Verfahrens bleibt sekundär, ob dies Prinzip in der subjektiven – wie bei Kant – oder in der objektiven Dimension angesiedelt wird – wie in aller Metaphysik bis Hegel und noch über ihn hinaus. (ADORNO, 1973c)

Die Kritik am geschichtsphilosophischen Aspekt der Marxschen Theorie wird hier vorgetragen nicht, um diese Theorie im Ganzen zu verwerfen. Gesagt werden soll vielmehr, daß sie ihr eigenes *apriori*, die Objektivität der Natur, vor jeder intellektuellen Aktivität, nicht ernst genug nimmt, indem sie es zum *Begriff* der Materie erhebt und diesen dann einer systematischen Konstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit zugrunde legt, anstatt auf dem unaufhebbaren Gegensatz von Geist und Materie zu bestehen – im Interesse sowohl der Materie, die als das Andere des Geistes nie ganz in ihm aufgehen kann, wie des Geistes, der durch die Fortdauer des Unterschiedes vor der Verdinglichung bewahrt wird und so in sich wie im Verhältnis zur Materie lebendig bleibt.[97]

Das Zentrum der Benjaminschen Dialektik im Stillstande sind nicht mehr die dialektischen Konflikte im konventionellen Sinne zwischen *gegensätzlichen* Momenten, die sich aneinander abarbeiten. Benjamin macht die Möglichkeit sichtbar, dass der dialektische Widerspruch aufgehoben wird in einer anderen Struktur und Bewegung. In ihrem Mittelpunkt stehen *dialogische Konstellationen* zwischen gegenwärtigen und vergangenen Befreiungsmomenten. Von diesen dialogischen Konstellationen her werden dann die Konfliktsituationen betrachtet, in denen diese Konstellationen auftreten. Sie werden in diesen Konfliktsituationen gleichsam durch Heraussprengen gewonnen, und sie konstellieren sich als das Potential der endgültigen Überwindung dieser Konflikte durch Befreiung von den Unterdrückungsstrukturen, welche die Ursache der Konflikte sind. Darum beginnt diese Dialektik mit der Stillstellung des Geschehens. Stillstellung ist ein Unterbrechen und Abbrechen des geschichtlichen Schein-Kontinuums der Herrschaft und ein Heraussprengen und Ganz-Anders-Konstruieren der Spuren und Anfänge des Glücks gegenüber der geschichtlichen Verkettung der Ereignisse und gegenüber dem falschen Fortschritt, der unaufhaltsam und unendlich durch die Geschichte hindurchzuführen scheint. Nicht auf Übergang und Umschlag der Entwicklungsstufen wie bei Hegel und bei Marx kommt es hier an. Vielmehr erlaubt allererst ein Heraustreten aus diesem geschichtlichen

[96] Genau das erkannt zu haben, das zählt zu den großen Verdiensten der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, im Werk von Enrique Dussel. Vgl. DUSSEL, E. 1973, 1974, 1977.

[97] Vor allem Friedrich Engels und Wladimir Iljitsch Lenin haben Natur und Dialektik zu den begrifflichen Fundamenten einer neuen Ontologie und damit zu einer Re-Ontologisierung der Marxschen Theorie gemacht, die freilich in ihr schon angelegt war und sie wieder in die Nähe des Hegelschen Systems gebracht hat. Georg Lukács hat diese *ontologische Deformation* der Marxschen Theorie dann zum theoretischen Fundament und „Zweck" seines Denkens gemacht. Siehe oben, *Anmerkungen zur Dialektik in der Natur*.

Prozess, dass die spezifischen Möglichkeiten des guten und gerechten Lebens in der Vergangenheit mit denen in der jeweiligen Gegenwart zusammentreten. Diese Momente der Vergangenheit sind in der gesamten Vorgeschichte gerade durch die nur scheinbar befreienden Übergänge von den früheren zu den späteren Herrschaftsformen weiterhin unterdrückt worden, wenn auch an diesen Übergängen und Bruchstellen jene Möglichkeiten sich entzündet haben. Die revolutionären Übergänge haben die Elemente des gerechten und guten Lebens einen Augenblick lang befreit, insofern sie eine alte Form der Herrschaft gestürzt haben. Aber diese Übergänge haben jene Elemente nicht weiterentfaltet, insofern sie die alte nur durch eine neue Form der Herrschaft ersetzt haben. Die Dialektik im Stillstand verhält sich konsequent negativ zu diesem scheinbar(!) kontinuierlichen und homogenen Fluss der Ereignisse, das heißt, gegenüber der Zeitform, die die Fortdauer der Herrschaft ausdrückt. Sie unterbricht ihn und bricht ihn ab – wenn es ihr einmal gelingen sollte, ihre Intention zu vollenden.

Und sie sprengt die darin, wie Edelmetalle in Gesteinsmassiven, eingelagerten Spuren, Chancen der Erlösung, messianische Splitter heraus. Die Dialektik im Stillstand legt gleichsam (por dizer assim) die Lunte an diesen Explosivstoff, wodurch sie ihn theoretisch und praktisch befreien kann.

Benjamins Dialektik im Stillstand zeichnet sich durch zwei besondere Merkmale aus. Zum einen stellt sie gerade mit ihrer Betonung des Momentes des Stillstandes die Intention und das Wesen des dialektischen Denkens heraus. Diese wahre Dialektik gibt dem widerständigen Dasein der Natur und der Menschen seine Stimme, das nicht übereinstimmt mit der Herrschaft der Begriffe und der Herrschaft in der geschichtlichen und gesellschaftlichen Realität. Indem das widerstehende Dasein erhebt, wird, anstelle eines untergeordneten Verstummens oder verzerrten Bildes von ihm, seine ganze Wirklichkeit sichtbar als eine von Konflikten im Lichte der Befreiung der noch unterlegenen Konfliktelemente. Zweitens aber scheint, durch diese Perspektive der Konfliktlösung hindurch das Ende der Dialektik selbst als denkbare und als reale Möglichkeit. Die Dialektik ist dieser Welt der antagonistischen Konflikte *noch* angemessen. Aber sie ist im Begriffe, diese Welt und sich selbst zu transzendieren. Sie kommt, durch ihre eigene Bewegung über sich selbst hinaus, zur Ruhe. Sie findet ihren *Frieden* durch den Übergang zu und den Stillstand in einer befreiten und befriedeten Welt der *Dialogik*. Diese Welt würde jene dialektischen Konflikte deshalb nicht mehr kennen, weil die ihnen zugrunde liegende ökonomische und politische Unterdrückung überwunden wäre.[98]

---

98 Am Beispiel des Begriffes, den sich die marxistische Theorie vom Staate gemacht hat, kann dieser Gedanke eines Überganges von Dialektik zu Dialogik verdeutlicht werden. Der Staat ist dort definiert als eine Institution, welche die Klassenkonflikte in der bürgerlichen Gesellschaft zwar nicht überwindet, aber durch Kontrolle und Unterdrückung der sprengenden Kraft, die diesen Konflikten innewohnt, verhindert, dass die Gesellschaft in Anomie zerfällt (wie Emile Durkheim als Möglichkeit thematisiert hat) oder vermittels einer sozialen Revolution einer anderen Gesellschaftsordnung Platz machen muss. Wird im Zuge ei-

Diese Perspektive ist nun, wie immer im Zeitbegriff Benjamins, nicht in einer linearen Entwicklung von einem Gestern über ein Heute zur Erfüllung in einem Morgen gelegen. Vielmehr ist die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass ihre Anfänge *in jeder Gegenwart.* geschehen können. Mit dieser Gegenwartszentriertheit konstituieren diese Anfänge die Perspektive und die Möglichkeit, sich unmittelbar, Hier und Jetzt, zu vollenden. Das kann geschehen, indem die schon gegenwärtigen Spuren des richtigen Lebens sich miteinander und mit ähnlichen aus der Vergangenheit verbinden – die auf diese Weise vergegenwärtigt werden. Indem solche Konstellationen die zeitliche Abfolge der Ereignisse durchbrechen, unterbrechen sie den Zeitverlauf an einem bestimmten Punkt, in einem gegenwärtigen Augenblick, und brechen ihn ab. In diesem Zeitpunkt, im gegenwärtigen Augenblick, der die Vergegenwärtigung der vergangenen und die Vorwegnahme der zukünftigen Augenblicke ähnlichen Gehaltes umfasst, wird die Abfolge und Verkettung der Ereignisse aufgesprengt. Sie wird aufgesprengt zugunsten der Ausweitung des gegenwärtigen punktuellen Augenblicks zu einem *Zeitraum*, den diese Konstellation von Richigkeits- und Wahrheitsmomenten in Bezug auf das Glück ausfüllt, mit der Tendenz, gleichsam zeitlos, ewig, da zu sein.

Solche Konstellationen, wenn sie sich denn in einer augenblicklichen Gegenwart herausbilden, sind die Substanz oder die reale Gestalt der Dialektik im Stillstand. Ihr versucht das Denken sich anzuschmiegen. Sie sind erstens Dialektik im genauen Sinne, wie schon gezeigt, indem sie den Nachdruck auf diejenige Wirklichkeit legen, die den realen und den begrifflichen Abstraktionen widerspricht, und eben dieses Widersprechen sichtbar machen. Sie sind schon nicht mehr Dialektik allein. Denn der Bruch mit dem zeitlichen Geschehen, der *nega-*

---

ner Revolution der dialektische Klassenkonflikt überwunden zugunsten eines dialogischen Verhältnisses zwischen Individuen und zwischen sozialen Gruppen, so könnte auch der Staat und sein dialektisches Verhältnis zur Gesellschaft wegfallen. Mit dem Ende der Klassen und ihres Gegensatzes, so das marxistische Argument, wie es vor allem von Engels und Lenin vertreten worden ist, büßt der Staat seine kontrollierende und unterdrückende Aufgabe ein; er wird funktionslos im Verhältnis zur Gesellschaft. Daher muss er nicht mit Gewalt abgeschafft werden, sondern kann, im selbem Maße, wie er überflüssig wird, allmählich absterben. Es kann an dieser Stelle nicht näher auf die kritischen Einwände eingegangen werden, die gegenüber der marxistischen Staatsauffassung geltend gemacht worden sind, weil es hier darum geht, die unterschiedlichen Denk- und Praxisformen Dialektik und Dialogik zu zeigen und einander gegenüber zu stellen. Zum allgemeinen Verständnis muss daher ein Hinweis genügen. Die Einwände erheben sich einmal gegenüber der Auffassung, dass die Kontrolle und Unterdrückung der Klassenkonflikte die einzige oder doch die hauptsächliche Funktion des Staates sei. Vor allem aber erscheint fragwürdig, dass dem Absterben des Staates zunächst einmal seine höchste Entfaltung und Zentralisierung vorausgehen soll, um durch Staatstätigkeit die Klassenkonflikte zu überwinden und damit die Voraussetzung für ein Absterben des Staates zu erfüllen. Diese Auffassung ist empirisch durch die Geschichte des „*Realsozialismus*“ bis zu seiner Selbstauflösung und theoretisch beispielsweise durch Martin Bubers Kritik am Marxismus und am Leninismus widerlegt worden (BUBER, 1985).

tiv als ein Widersprechen auftritt, ermöglicht *positiv, in sich, eine dialogische Konstellation* der einander ähnlichen, miteinander frei und gleich verbundenen Elemente des Beginns eines freien und versöhnten Lebens. Sie sind *schon jetzt der Anfang*, aber darum auch *jetzt noch nicht die Fülle* des guten und gerechten Lebens. Denn sie sind noch unentfaltete Momente, die sich in einer sie eminent bedrohenden Konfliktsituation vorfinden, sich gegen überaus mächtige Gegner verteidigen und trotz alledem versuchen müssen, sie zu überwinden. All das meint die, unmittelbar als widersprüchlich erscheinende, Formel von der Dialektik im Stillstande. Es ist die wahre Dialektik, im Zustande der realen Möglichkeit, ihren Sinn darin zu erfüllen, dass sie sich selbst aufhebt zugunsten von Dialogik. Dialogik tritt dann an die Stelle der Dialektik als freies Leben der Elemente, die auch noch im Zustande der Dialektik unterdrückt und in Konflikten befangen waren.

Die Stille der Dialektik im Stillstand schafft allererst den geistigen und sozialen Raum, in dem die in Vergangenheit und Gegenwart unterdrückten Momente des richtigen Lebens frei zu Konstellationen zusammentreten können. Sie lässt endlich das Ganze des bisherigen vor-geschichtlichen Kontinuums von Herrschaft hinter sich. Die Stillstellung des historisch-politischen Geschehens im Gedanken ist ein Unterbrechen, Abbrechen, Heraussprengen und Ganz-Anders-Konstruieren im Verhältnis zur geschichtlichen Verkettung der Ereignisse. *„Die echte Geschichtsschreibung* [...] *sprengt ihn* [ihren Gegenstand] *aus dem geschichtlichen Verlauf heraus."* (I/3, 1242). Durch dies Aufsprengen des Kontinuums der Geschichte (I/2, 701) und eine *„messianische Stillstellung des Geschehens"* konstruiert das Eingedenken aktiv eine *„revolutionäre Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit"* (I/2, 703).

Das wahre und zugleich mit Praxis vermittelte Erkennen hat, als Eingedenken, einen „Zeitkern", so Benjamin. Damit ist ein Dreifaches gemeint. Zuerst, und dies ist noch geläufig, etwa in der Soziologie und in der Geschichtsschreibung der kulturellen Gehalte, unterliegt die Erkenntnis den Einflüssen der Zeit. Ferner ist ihr Erfahrungsgehalt gesättigt von einer ganz bestimmten Zeit. Vor allem aber ist ihre Wahrheit nicht ewig, sondern jetzt aktiv auf eben diese jeweils bestimmte Zeit bezogen, die in ihr erkannt wird. Und schließlich ist diese Wahrheit nur in einer bestimmten anderen Zeit erkennbar, nachdem der Augenblick ihrer ursprünglichen Erkennbarkeit verstrichen ist. Entscheidend ist, in Benjamins Auffassung, dass dieser Zeitkern keineswegs das Eingedenken beeinträchtigt. Vielmehr ist er das Siegel auf die Wahrheit, die nur dem Eingedenken sich zeigt und die nur in ihm offenbar wird.

Der geistige Weg des Eingedenkens ist *„Erkenntnis in einem historischen Augenblick* [...] *von einem Augenblick"* – Augenblicke also in Gegenwart und Vergangenheit, die durch dialektische Konflikte und dialogische Konstellationen in praktischen Kämpfen charakterisiert sind. (I/3, 1233). Eingedenken realisiert, so Klaus Garber,

> „eine einmalige Erfahrung der Gegenwart mit der Vergangenheit". Das dafür gebrauchte „methodische Verfahren ist eines des Heraussprengens aktualer Fragmente aus dem geschichtlichen Kontinuum und deren montageförmige Gruppierung" das heißt: Konstellation „aus der Perspektive einer in der Gegenwart verankerten politischen Erfahrung."(GARBER, 1992, 60)

Dieser Erkenntnisweg wählt seinen Aspekt und Gegenstand nicht beliebig. Er ist ihm vorgegeben durch eine aktuelle Situation von höchster Gefahr im Augenblick der jeweiligen Gegenwart – als diese Gegenwart und die mit ihr kommunizierenden Momente der Vergangenheit. Mit den Worten Benjamins:

> „Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt." „Vergangenes historisch artikulieren heißt [...], sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt." (I/2, 695).

Diese *Gefahr* hat zwei Aspekte: Zuerst droht in der Realität ein erneuter Sieg derselben oder einer anderen herrschenden Klasse, eine Verlängerung des „Kontinuums der Geschichte als Totalität der Unterdrückung. Darin eingelagert ist eine spezifische Gefahr für die Möglichkeit des eingedenkenden *Erkennens* selbst. Sie *„droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern"* (ebd.), also dem Gehalt des Erinnerns wie seinem Subjekt. *„Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben"* (ebd.) Weil dem aktualisierenden Eingedenken der früheren Kämpfe um Befreiung die Gabe innewohnt, *„im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen"* (ebd.), ist die jeweils herrschende, siegende Klasse bestrebt, diese Erinnerung auszulöschen oder sie in die Form der *„Kulturgüter"* zu verwandeln, die dann als *„Beute* [...] *im Triumphzug mitgeführt"* (696) werden können. Schlimmer noch als der *„Verruf"* und die *„Missachtung"*, in die in der herrschenden Geschichtsschreibung und Kultur das Leben der geschlagenen Kämpfer, Klassen und Völker geraten sind, ist eine *„bestimmte Art seiner Überlieferung* [...], *in der diese als ‚Erbe' gewürdigt wird."* (I/3, 1242).[99] In der Form des Erbes, oder des Beerbens, die derjenigen des Eingedenkens diametral entgegengesetzt ist, sind dessen Sprengkraft und Kreativität getilgt. Kongenial hat Benjamins Freund Bertolt Brecht, mit dem Benjamin in dieser Frage ganz übereinstimmte, diesen Gedanken formuliert:

> „Immer doch / Schreibt der Sieger die Geschichte des Besiegten, / Dem Erschlagenen entstellt / Der Schläger die Züge. Aus der Welt / Geht der Schwächere, und zurückbleibt / Die Lüge." (BRECHT, 4, 1480)

[99] Beispiele waren die ‚Pflege des nationalen Kulturerbes', der klassischen bürgerlichen Kultur, und die Vergötzung des Proletariats. Damit sind die subversive Sprengkraft von Elementen jener Kultur und dieses Proletariats unschädlich gemacht worden in der früheren DDR. Sie hat auch aus diesem Grunde im November 1989, ausgebrannt, substanzlos geworden, ganz friedlich ihren Geist aufgegeben.

Ein großer Teil der Wissenschaft, der Philosophie, der Kultur überhaupt und der Politik besteht in derartigen Interpretationen, in Formgebungen für geistige und kulturelle Gehalte, und in Aneignungen, durch die sie in Verschleierungen, Kompensationen und Legitimationen realer Herrschaft umgewandelt, zum Mindesten aber neutralisiert werden. Konservative oder reaktionäre politische Strategien der Herrschaftssicherung zeichnen sich geradezu dadurch aus, daß sie eine gezielte Kulturpolitik betreiben. Sie ist bestrebt, die Haltungen der Selbständigkeit, der Kritik und des Widerstandes und der nicht reglementierten Spontaneität und Kreativität zu verhindern und solche des Einverständnisses und der Unterordnung mithilfe von kulturellen Gehalten zu fördern. Zu diesem Zwecke formieren und kontrollieren solche Strategien der Herrschaftssicherung die Institutionen der Familie, der über sie hinausgreifenden Institutionen der Erziehung und Bildung, der Religion, der Massenmedien usf., die an der Formung gesellschaftspolitisch relevanter konformistischer Einstellungen beteiligt sind.

Dem eingedenkend Geschichte schreibenden Dialektiker ist daher eine besondere Verantwortung für die *Rettung* des Gewesenen aufgegeben. Er kann *„die Geschichte nicht anders denn als eine Gefahrenkonstellation* [...] *betrachten* [...], *die er, denkend ihrer Entwicklung folgend, abzuwehren jederzeit auf dem Sprunge steht."* (V/1, 587). Dies Gefahrenbewusstsein weiß, dass der Gegner im gesellschaftspolitischen Konflikt seinen Sieg zu fördern oder zu vervollkommnen trachtet durch Ausdehnung auf Kultur und Erinnerung, um auch noch diese Asyle der Hoffnung zu vernichten. Daher ist der eingedenkende Geschichtsschreiber

> „davon durchdrungen [...]: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört." (I/2, 695).

Erst aus der ganzen Erkenntnis dieser *Gefahr* kann die ganze Erkenntnis der durch sie gebotenen *Aufgabe* hervorgehen. Im Augenblick unserer Gegenwart, wie in dem jeder anderen Epoche,

> „muss versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriffe steht, sie zu überwältigen."[100] Erst solche „Geschichtsschreibung führt die Vergangenheit dazu, die Gegenwart in eine kritische Lage zu bringen." (V/1, 588).

[100] Das gilt, wie an anderer Stelle der vorliegenden Untersuchung ausgeführt, heute beispielsweise für die Kritische Theorie, deren konformisitische Transformation durch Habermas von der manipulierten und manipulierenden veröffentlichten Meinung als Großtat der Kritischen Theorie selbst gefeiert worden ist. Die Bedeutung der Worte wird hierbei – im Zeitalter des Orwellschan *new speak* – in ihr Gegenteil verkehrt. Was theoretische Kritik einmal war und weiter sein kann, wird verneint, verdrängt, verbogen durch eine davon wesentlich verschiedene geistige Konzeption. Ihr ist das Prädikat ‚Kritik' verliehen worden, gerade weil jene Verdrängung und diese falsche Etikettierung ein Beitrag zu den Versuchen sind, die gegeben Herrschaftsverhältnisse zu verewigen.

Das Eingedenken bringt die Befreiungsmöglichkeiten der Gegenwart mit denen in der Vergangenheit zusammen. Damit vermehrt die Chance, für diesmal endgültig in den realen gesellschaftspolitischen Kämpfen die Gefahr eines weiteren Fortschrittes von Herrschaft und Unterdrückung abzuwenden.

Die konventionelle und herrschende Geschichtsschreibung macht unsichtbar, dass es, wie in der Gegenwart, so auch in der Vergangenheit kein Schicksal, sondern Freiheitsspielräume, Alternativen, sich zu entscheiden, gegeben hat, in denen die wesentlichen Argumente, Fähigkeiten, Perspektiven und Handlungen von den um Befreiung Kämpfenden ins Feld geführt worden sind. Der Geschichtsschreibung als Eingedenken geht es darum, dieses scheinbar Unsichtbare sichtbar zu machen. Benjamin vergleicht daher die Logik der Erkenntnis, die der revolutionäre Geschichtsschreiber handhabt, mit der Arbeit eines Physikers, indem er diese Geschichtsschreibung als eine „Art Spektralanalyse" ansieht:

> „Wie der Physiker ultraviolett im Sonnenspektrum feststellt, so stellt er eine messianische Kraft in der Geschichte fest" (I/3, 1232),

die die Möglichkeiten von Befreiung in der der Vergangenheit sichtbar macht für ihre kreative Synthese mit denen der Gegenwart. Diese Möglichkeiten sind unmittelbar so unsichtbar wie das ultraviolette Licht. Aber sie können durch das Eingedenken, das an dieser Stelle die Spektralanalyse der Physik ersetzt, sichtbar gemacht werden als diejenigen Wirklichkeiten, an denen sich der geschichtliche Weg der Befreiung immer neu entscheidet.

Es ist ein wesentlicher Aspekt des vergegenwärtigenden Eingedenkens zugunsten der befreienden Kräfte in aktuellen Kämpfen, dass nichts, auch nicht das (scheinbar) Geringfügigste von den Hoffnungen und Einsätzen der Vergangenheit verloren gehen darf; alles ist zu retten. Dem liegt, wie Garber hervorhebt (1992, 61), Benjamins Überzeugung von der *„Unzerstörbarkeit des höchsten Lebens in allen Dingen"* zugrunde. (V/1, 573). Das aktualisierende Heraussprengen der messianischen Splitter in der Vergangenheit im Interesse der Gegenwart ist daher kein einmaliger Akt, sondern ein kontinuierlicher und unabgeschlossener Prozess. Nachdem ein erster Akt der heraussprengenden Aneignung von Elementen einer bestimmten vergangenen Epoche den, scheinbar, *„vergeblichen, rückständigen, abgestorbenen Teil"* hat liegen gelassen,

> „ist es von entscheidender Wichtigkeit, diesem, vorab ausgeschiednen, negativen Teile von neuem eine Teilung zu applizieren, derart, dass, mit einer Verschiebung des Gesichtswinkels (nicht aber der Maßstäbe!) auch in ihm von neuem ein Positives und ein anderes zutage tritt als das vorher bezeichnete. Und so weiter ad infinitum, bis die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht ist." (573)

Mit dem Konzept der Dialektik im Stillstand hat Benjamin der Dialektik ihren Sinn überhaupt erst (zurück-) gegeben – ähnlich wie Adorno mit der *Negativen Dialektik* und ihrem zentralen Begriff des *Nicht-Identischen.* (ADORNO, 1970c). Alles Unterdrückte soll ganz befreit werden. Bisher hat Dialektik den

Konflikt von Allgemeinem und Besonderem nur in Augenschein genommen, um am Ende doch der Vorherrschaft des Allgemeinen zuzustimmen – sei es nun *idealistisch* des Weltgeistes, *bürgerlich* des Fortschrittes oder *marxistisch* des arbeitenden Kollektivs.[101]

Hingegen kommt bei Benjamin Dialektik durch die umgekehrte Bewegung zu ihrem Recht. Der Konflikt wird nicht mehr geschlichtet. Denn von vornherein tritt er jetzt auf im Lichte der Befreiung und Erlösung des abhängigen, fremdbestimmten Besonderen hin zum freien Einzelnen. Darin ist die Tendenz einer gegenteiligen Lösung des Konfliktes beider Momente angelegt: nicht im Triumph des repressiven Allgemeinen, sondern in seiner Abschaffung in einer anderen Denk- und Praxisform. *Sie ist weder formale Logik noch auch Dialektik, sondern Dialogik.* [102]

---

101 Die Marxsche Theorie selbst hat ein differenzierteres Verhältnis zu diesen Problemen als die anderen angesprochenen Konzepte. Sie denkt, als bewegende Kraft in der Geschichte, dasjenige, was sie die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nennt – mit anderen Worten: die Dialektik zwischen menschlichen Fähigkeiten und ihnen entspringenden technischen und institutionellen Hilfsmitteln und andererseits den Strukturen der jeweiligen sozialen Ordnung des menschlichen Lebens.. Diese Theorie bestimmt eine Vor-Geschichte, die sich dadurch zu erkennen gibt, dass in ihr die Grundstruktur dieser Dialektik, zusammen mit den Klassenkämpfen, sich gleich bleibt und nur jeweils konkrete unterschiedliche Formen entwickelt, ohne jedoch Herrschaft und Unterdrückung als solche zum Gegenstand der Kritik und der Revolution, der theoretischen und der praktischen Überwindung zu machen. Daher soll, Marx zufolge, eine *Überwindung* dieser Dialektik als solcher, vermittels einer *ersten* und *zugleich* letzten Revolution, die herrschaftsfreie Ordnung herbeiführen und am Anfang ihrer authentischen Geschichte stehen. Diese Geschichte würde *jenseits* der Vor-Geschichte verlaufen und daher den ganzen Prozess von Herrschafts- und Unterdrückungsformen als solchen abschließen und hinter sich lassen zugunsten einer Geschichte, die dem Wesen des Menschen angemessen ist. (MARX, 1958, 12–14) – Mit dieser Auffassung hat die Marxsche Theorie einerseits sehr tief gesehen, dass es in der ganzen bisherigen Vor-Geschichte weder Menschen, noch Geschichte, noch eine echte Revolution gegeben hat, denen diese Namen zurecht zugesprochen werden könnten. Deshalb besteht diese Theorie unbeirrbar und fest auf einer Revolution anderen Typs, die nicht mehr in der Bahn der Vor- Geschichte fortschreitet, sondern vielmehr diesen falschen Fortschritt abbricht zugunsten eines wahrhaft menschlichen Lebens. Auf der anderen Seite aber setzt sich in Marxens Theorie der Revolution das Prinzip der Herrschaft gleich zweimal durch. Die moderne Arbeits- und Lebensweise, die Marx in seiner Theorie der *Entfremdung* kritisiert, wird in seiner *geschichtsphilosophischen* Perspektive zu einem Fundament des noch kommenden Sozialismus und Kommunismus erklärt. Zweitens wird für Marx die Ausbeutung der Natur des Menschen und der Erde lediglich zu einer Frage nach der Nutzung dieser Ausbeutung als Mittel zum freien und gerechten Leben in der ‚richtigen' *Ges*ellschaftsordnung. Eine Reflexion auf den Herrschaftscharakter der Produktivkräfte – also der Naturwissenschaft, der Technik und der Industrie – als solchen, unabhängig von der jeweiligen Gesellschaftsordnung, hat in der Marxschen Theorie keinen Platz. So ergibt sich, dass in den beiden benannten Punkten mit Marx denkend über ihn hinaus zu gehen ist.

102 Die Verwirklichung der Dialektik durch ein Überschreiten der identitätsphilosophischen Schranke, in der sie bei Hegel und auch noch bei Marx befangen bleibt, hat schon Feuer-

Der Begriff Benjamins für diesen Übergang von Dialektik zu Dialogik, von Konflikt zu Versöhnung, ist Konstellation. Im *Ergebnis* der Dialektik im Stillstande treten in einer Konstellation zusammen die der gegenwärtigen Situation angehörenden und die aus dem vergangenen falschen Geschichtsgang herausgesprengten Momente des guten und gerechten Lebens zu einem virtuell repressionsfreien dialogischen Ganzen des wahren Lebens in einer berichtigten Welt. *Die Erfüllung dieses Begriffs von einer Dialektik, die sich im Stillstande selbst aufhebt, ist Praxis vorbehalten.*

Eingedenken als theoretischer Aspekt der Dialektik im Stillstande vergegenwärtigt ihre Möglichkeit im Übergang von der Dialektik zur Dialogik. *Eingedenken ist noch Dialektik und schon Dialogik. Es hat seine spezifische Zeitform: universale Gegenwart. Darin konstellieren sich die Gegenwart des Gegenwärtigen, unmittelbar; die Gegenwart des Vergangenen, erinnert; die Gegenwart des Zukünftigen, vergegenwärtigt.*

Zwischen Benjamins Transformation der Hegel-Marxschen Dialektik in eine Dialektik im Stillstande und der befreiungsphilosophischen Transformation der Dialektik bei Enrique Dussel in eine von ihm so genannte *Ana-Lektik* besteht eine tiefe Verwandtschaft.

> „Die moderne europäische Philosophie", schreibt Dussel, „situiert alle Menschen, alle Kulturen und alle Frauen und Kinder als nützliche manipulierbare Instrumente in ihre eigenen Grenzen." (DUSSEL, 1977, 12) „Wenn es in der Moderne einen paradigmatischen Fall dieser Einschließung des ‚Anderen' im absolut ‚Selben' gegeben hat, so ist es Hegel gewesen." (1973a, 108) „‚das andere'" existiert nur als Differenz oder Selbstbestimmung des ursprünglich Selben." (106) Darum kommt es darauf an, so Dussel „zwischen dem Denken der Totalität (...) und der positiven Offenbarung Gottes (...) den Status der primär anthropologischen Offenbarung des Anderen entdecken." (1974, 175) „Die Differenz setzt die Einheit voraus, das Selbe. Während das Distinkte (...) die Unterschiedenheit besser anzeigt und keine vorgängige Einheit voraussetzt." (1973a, 107) „Feuerbach sagte zu recht, dass ‚die wahre Dialektik (es gibt also eine falsche) vom Dialog des Anderen ausgeht und nicht vom ‚einsamen Denker mit sich selbst'." (1973b, 161)

Denken der Befreiung – befreites Denken. Ein Exkurs zur Logik der Emanzipation

Die logische Form der Herrschaft zwischen dem verfügenden Subjekt und dem beherrschten Objekt ist die entfremdete verkehrte Erscheinung von wahrer Beziehung. Sie unterbindet eine *andere Beziehungsgestalt* oder Verhältnisform. Das ist die reale Gestalt und die logische Form des *Du zwischen füreinander anderen.* Sie verbleiben in diesem Sich-aufeinander-beziehen innerhalb der Form des Du, in ihrem jeweiligen Eigen-Sein mit seiner Eigenart.

---

bach als Dialogik gedacht. „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du." (zit. n. Dussel, 1973b, 161). Diese Anschauung aus Feuerbach nimmt Enrique Dussel auf und entfaltet unter dem Titel „Ana-Lektik" diesen Weg von Dialektik zu Dialogik. – Dialogik als Zentralkategorie einer philosophischen Anthropologie entfaltet Martin Buber (BUBER, 1962).

Sie existieren darin in gegenseitiger Anerkennung. Aber, diese Anerkennung *geht über* in ein wechselseitiges Schenken und Empfangen aus dem je Eigenen der beteiligten Subjekte heraus, die sich jetzt in der Aktivität des Gebens aufeinander beziehen. In diesem Geben und Empfangen verbindet sich die Eigenart des/der Gebenden mit ihrer anerkennenden Beziehung auf die Eigenart des/der jeweils anderen. Als Empfangende(r) ist der /die andere nicht Objekt, sondern Subjekt. Denn die Gabe selbst ist nicht beherrschend, Überlegenheit des/der Gebenden anzeigend, und sie ist daher auch nicht unterdrückend oder demütigend, Unterlegenheit des/der Empfangenden anzeigend. Die Gabe wird von den Empfangenden erfahren als das gesuchte Andere ihres Eigenen, als das Empfangen eines geschenkten Äußeren, das zugleich zum Inneren des/der Beschenkten passt und daher als bereichernd und erfüllend erfahren wird. *Alle die Subjekte, die in die Beziehungsform des Du eintreten, sind füreinander Anerkennende und zugleich Gebende wie Empfangende.* In der Form dieser Dia-Logik wirkt *Güte* als ein wechselseitiges Sich-Anerkennen und Fördern der verschiedenen Einzelnen. So sind sie einander sozial gleichgestellt und in dieser sozialen Gleichheit und *nur durch sie* in ihrer je verschiedenen eigen-artigen Persönlichkeit bestätigt und aufgehoben bei sich durch das Aufgehobensein bei anderen.

Die Logik der Beziehung des Du zum Du, die zugleich eine Beziehung zwischen Anderen, anders Bleibenden und doch sich gegenseitig Bereichernden ist, und andererseits Herrschaftsverhältnisse schließen einander vollkommen aus. *Subjekte, die im Du leben, bedürfen weder der Herrschaft, noch der Unterdrückung. Sie verhalten sich daher unversöhnlich gegenüber jeder Herrschaft.* Diese Unversöhnlichkeit betrifft alle Dimensionen von Herrschaft: Selbstbeherrschung, Naturbeherrschung, soziale Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie betrifft ebenso jede ihrer geschichtlichen Formen: vormoderne persönliche Herrschaft zum Beispiel zwischen den Geschlechtern oder die strukturelle Herrschaft als versachlichte Kapitalbewegung, als Staatsorganisation oder als wissenschaftlich fundierte industrielle Technologie der Naturbeherrschung.

Die totale *Unversöhnlichkeit* gegenüber Herrschaft schließt nun diejenige gegenüber einer Kampfesweise gegen solche Herrschaft ein, die keine ist. Denn sie wiederholt Herrschaft, identifiziert sich mit ihr, indem sie annimmt, diese Herrschaft mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können. Weil der traditionelle Kampf gegen Herrschaft sich über die innere Selbständigkeit und Zweckhaftigkeit der von ihm geübten Gewalt täuscht, indem er meint, sie rein instrumentalisierend zu gebrauchen, kann sein eventueller Sieg Herrschaft niemals abschaffen, sondern muss ganz zwangsläufig eine gegebene durch eine andere Form der Herrschaft ersetzen. *Rebellion,* präzise unterschieden von *Revolution,* hat Erich Fromm, der Psychoanalytiker innerhalb der Kritischen Theorie, die subjektive Seite dieses Kampfes gegen Herrschaft genannt, wenn der Widerstand, beherrscht von der Logik und Dynamik der („revolutionären") Gewalt, *bloß seine eigene neue Herrschaft anstrebt.* (FROMM, 1984, 119–134) Diese Tendenz bezieht ihre Kraft nicht aus den programmatischen Erklärungen, mit denen verbunden sie auftritt, sondern aufgrund der objektiven, realen Logik und Struktur des Kampfes. Ihn rechtfertigen die Erklärungen, ihm dienen sie als Ideologie, statt ein selbstkritisch-praktisches Korrektiv zu sein, das den gewaltsamen Charakter letzten Endes *aller* Politik überwindet – zuerst zugunsten der eigenen Integrität, dann auch zugunsten des Lebens der Gegner oder „Feinde".[103] *Demokratisierung,* hier gebraucht als Name für eine authentische Revolution (THIELEN, 1993; 1994; 1995), ist jener Kampf gegen Herrschaft, der aus einem *vorgängigen,* unverzichtbar notwendigen und ausreichenden Maße an subjektive Freiheit von ihr, aus dem schon in Anfängen und Experimenten gegebenen realen Leben im Du freier Gemeinschaften heraus, eben dieses Leben will statt neuerlicher Herrschaft.

Befreiung und Versöhnung aus dem Geist einer inhaltlichen Vernunft, deren Kern oberste Werte des menschlichen Lebens sind, so dessen Würde und Schönheit, anstelle von jeder Herrschaft, das sind die spezifisch menschlichen Haltungen und Wege der Verwandlung von Herrschaftsverhältnissen in freie Gemeinschaften, in Verhaltensäußerungen und in institutionelle Formen des Du. *Versöhnung – das ist das Aufbrechen und Abbrechen von Herrschaftsstrukturen, indem in ihnen und zugleich gegen sie Ansätze zu freien Beziehungen des Du in Gemeinschaften geltend gemacht werden.*[104] Versöhnung ist das wechselseitige Sich-Zutrauen und -Zusprechen der Verhaltensmöglichkeiten des Du: des Anerkennens, des Gebens und des Empfangens. Versöhnung beginnt immer konkret mit dem Einhalt gebieten gegenüber herrschendem und unterdrückendem Verhalten, mit seinem Abbruch, mit der vollständigen *Ab- und Umkehr* (in der Sprache des Glaubens: *Buße*), indem jedes in den Versöhnungsprozess sich hineinbegebende Subjekt jedem anderen Subjekt diese Umkehr ermöglicht, sich zuwendend statt verurteilend. Dieses sich zuwendende Ermöglichen der Abkehr von Gewalt, Macht und Herrschaft verwirklicht sich auf der *persönlichen* Ebene in *vier Aktivitätsrichtungen.* Es anerkennt die eigene und vergibt die Schuld der anderen; es überwindet die eigene Schuld durch die Vergebung vonseiten der anderen; es traut den anderen zu und weckt und fördert ihre Fähigkeit, Du zu sagen mit ihrer ganzen Existenz und in diesem Du zu leben; es befähigt zu solcher gebender Versöhnung, weil und in demselben Maße, in dem sie auch empfangen wird: als Vergebenbekommen der eigenen Schuld, als Ermuntert-werden der eigenen Fähigkeit zu Versöhnung und zu *Güte als ihrem Ergebnis.*

Der skizzierte Versöhnungsprozess geschieht unmittelbar im persönlichen, mitmenschlichen Umgang. Er ist aber auch grundlegend und gegenwärtig in seiner Konfrontation mit den Systemen und Prozessen der Herrschaft. Die Unversöhnlichkeit des Versöhnungsprozesses und der Güte des Du mit diesen Formen und Vorgängen der Herrschaft wird konkret in den Formen der *Demokratisierung. Sie ist die kritische Transformation der traditionellen Revolution auf dem Fundament und im Lichte von Versöhnung und Güte.* Versöhnung und Güte verwandeln Revolution in Demokratisierung, indem sie sie von allen Nachahmungen der Gewalt, Macht und Herrschaft befreien, in denen bisher Revolution in ihren Zielen und/oder in ihren Mitteln bestehende durch andere Herrschaft bloß ersetzt hat. Denn neben der falschen Herrschaftsgeschichte gibt es eine falsche Revolutionsgeschichte. Ihr Prinzip ist die bloß rebellische Variation von Herrschaftsformen im Schein der Revolution. *Befreiung zur Freiheit, statt nur zu anderer Herrschaft,* können wir daher auffassen als den Zusammenhang von Emanzipations- und Demokratisierungsprozessen auf dem Fundament von Versöhnung und von Beziehungen des Du in freien Gemeinschaften.

Emanzipation ist immer sowohl ein materieller wie auch ein geistiger Vorgang. Die substantielle Vernunft mit den Ideen der Versöhnung und der Güte als substanzieller Es-

---

[103] Nicht umsonst, sondern mit tiefem Sinn, macht das praktisch-theoretische Modell eines befreiten Lebens, das Jesus von Nazareth entworfen und gelebt hat, die Feindesliebe (DIE BIBEL, Mt. 5, 43.44) zum Prüfstein der Nächstenliebe und diese zum Ausdruck der Liebe zu sich selber.(Mt. 22, 39) Diese Liebe zu sich selbst ist hier, ganz im Gegensatz zu einer befehlenden (‚Du sollst ...') oder asketischen (‚Du darfst nicht ...') Ethik oder Moral, das Fundament von allem.

[104] Das sind Erfahrungsgehalt und Bedeutung des biblischen *Logions: „Das Reich Gottes ist in eurer Mitte".* (Lk. 17,21).

senz und als Zielhorizont und der konsequenten Demokratisierung als Weg wird konkret in der Umwälzung der materiellen Verhältnisse. Das wirft die Frage auf, wie sich die verschiedenen uns geläufigen Formen des Denkens zu dieser Vernunft und zu ihrer Manifestation in demokratischen Veränderungswegen verhalten. Diese Denkformen sind die formale und analytische Logik, die verschiedenen Formen der Dialektik, dann die Dialogik und schließlich die Paradoxie. *Geist, als Zusammenhang dieser Denkformen aufgefasst, ist ein Bestandteil der Innenseite der Emanzipation wie des freien und gerechten Lebens, zu dem der Weg der Befreiung führt.*

Zunächst erkennt der Geist mit Hilfe der *Logik* analytisch die vorhandenen Systeme des natürlichen und des geschichtlichen Lebens, die Anatomie gleichsam der Herrschaftsformen. In der *Dialektik*, als erkennender statt lediglich ethischer *Kritik*, transformiert der Geist seine Erkenntnis über die Wirklichkeit der Herrschaft in eine distanzierte und verneinende Stellung ihr gegenüber. In ihrer logischen Form bildet das reine Erkennen den Herrschaftscharakter der Systeme bloß ab, verdoppelt ihn im Gedanken, bleibt daher geistig noch in Herrschaft befangen. Dialektik ist Kritik an jeder Herrschaft, als Verneinung ihrer Logik und ihrer Erscheinungsformen. Sie ist nur möglich im Lichte, im bewertenden Horizont von Versöhnung und Güte und vom Blickpunkt der real werdenden Möglichkeiten der Beziehungswelt des Du in freien Gemeinschaften her. Dialektik ist die *Erkenntnisform*, die die spontane, emotional aufgeladene, praktische *Haltung des Gerechtwerdens gegenüber allem Kleinen, Schwachen, Verletzten, Gedemütigten, nach Entfaltung seines Lebens und seines Glücks sich Sehnenden annimmt, wenn diese Haltung sich zur Bewegungsform des lebendigen Denkens entfaltet.*

In der *Dialektik im Stillstande*, also in der von Walter Benjamin entwickelten Zuspitzung der Dialektik, zeigt Geist, wie die Situationen, Momente und Elemente des Durchbrechens von Versöhnung und Güte, durch die Systemlogik der Herrschaftsformen hindurch, in Beziehungen zueinander eintreten, *dialektisch-dialogische Konstellationen* bilden. Diese Konstellationen zeigen dem Betrachter zwei Seiten, ein Außen- und ein Innenverhältnis. Dialogisch kommen zusammen die Elemente der Freiheit und des Glücks. Dialektisch verbündet sich jedes dieser Elemente mit dem anderen zu einem gemeinsamen, vielfältigen, daher „mächtigen“ Widerstand. Benjamins Dialektik im Stillstande denkt: das Unterbrechen, daher *Stilllegen* der scheinbaren Geschlossenheit und dynamischen Kontinuität der Herrschaft; das *Durchbrechen* von Versöhnung und Güte, welches Herrschaft stillstellt und abbricht; schließlich die *Versöhnungsvorgänge*, in denen die mögliche Wirklichkeit von Güte, ihre reale objektive Möglichkeit, in freien Gemeinschaften sich ihre Bahn bricht. Die Wirklichkeit der Güte entfaltet sich außerhalb von Herrschaft und löst sie zugleich von innen her auf – als Demokratisierung der institutionalisierten menschlichen Beziehungen, derart *Gesellschaft* bildend, jenseits der *gemeinschaftsförmigen* Unmittelbarkeit, jedoch auf ihr *ruhend* und immer erneut zu ihr *zurückkehrend*, der Sehnsucht des menschlichen Herzens gemäß.

In der *Dia-Logik* denkt Geist die Beziehungsformen des Du und der Institutionen freier Gesellschaften von Gemeinschaften, wie sie innerhalb der Dialektik im Stillstande aus Versöhnungsprozessen in der Perspektive und auf dem Fundament von Güte hervorgehen. Dia-Logik (statt Mono-Logik) schließt also an die Dialektik im Stillstande an und geht aus ihr hervor. Die realen Möglichkeiten und Momente von Versöhnung und Güte, welche diese Dialektik *entdeckt*, transformiert diese Dia-Logik in *entfaltete Formen* des Lebens im Du in freier Gemeinschaften.

In der Form der *Paradoxie* schließlich denkt Geist, dass und wie Versöhnung und Güte in vollständigem Gegensatz *zur* Welt, wie sie ist, so weit sie in den Strukturen von

Gewalt, Macht und Herrschaft befangen bleibt, zugleich *in ihr gegen sie und über sie hinaus* ganz wirklich werden können.

Für gewöhnlich strebt Denken nach Widerspruchsfreiheit und Übereinstimmung. So weit es verflochten ist in die wissenschaftlichen und die technischen Bemühungen um das Überleben, muss es das auch. Aber aus dem gleichen Grunde kann es nicht anders denn als Paradoxon begreifen, dass Versöhnung und Güte, Freiheit und Gerechtigkeit, Freude und Glück mit Gewalt, Macht und Herrschaft, mit Unfreiheit und Ungerechtigkeit zugleich wirklich gegeben sind und dass mitten in der wirklichen Welt der Herrschaft die andere Wirklichkeit der Güte aufbricht und sich dieser Herrschaft entgegenstellt. Treten Versöhnung und Güte, als die Wirklichkeit des „Ganz Anderen“, Herrschaft entgegen, so erscheinen sie in dieser Wirklichkeit, als deren *Transzendenz*. Versöhnung und Güte oder Liebe manifestieren, offenbaren sich in der Welt. Aber ihre Essenz und ihr Grund bleiben vor der Welt immer auch verborgen, gerade weil und soweit sie ganz anders sind als eben diese Weltwirklichkeit. Der traditionelle Name für ihr verborgenes Anderssein ist *Gott*.

Dem Menschenverstand, den Hegel mit Grund einen *ungesunden* genannt hat, erscheint es unlogisch, unvernünftig, eben: paradox oder ganz absurd, wie er sagt, eine wirkliche Chance der Güte in der Welt anzunehmen. Damit hat er *auch* recht. Aber ganz genauso ist diese Paradoxie *wahr* und gleichsam das *Qualitätssiegel* der transzendenten Güte. Denn wäre sie *nicht* transzendent, „unwirklich“, nämlich in absolutem Widerspruch zur herrschaftsförmigen Verfassung der Welt stehend und ihr mitten darin aktiv widerstehend, so wäre sie keine Güte. Sie wäre dann bloß mehr, oder bloß eine Variation, von „Demselben“ – dem Schlechten, das sowieso schon im Übermaß da ist. Das Problem der herkömmlichen Reform und Revolution ist genau das gewesen, durch die ganze Vor-Geschichte hindurch: mehr „Desselben“ und nicht „das ganz andere“ gewesen zu sein. Die Transformation dieses ganz Anderen in soziale Befreiung hat der Theoretiker des gewaltfreien Anarchismus Gustav Landauer, der politische Lehrer des Religionsphilosophen Martin Buber, so bestimmt:

> „Sozialismus ist Umkehr; Sozialismus ist Neubeginn; Sozialismus ist Wiederanschluss an die Natur, Wiedererfüllung mit Geist; Wiedergewinnung der Beziehung.“ (LANDAUER, 1968, 145)

Metaphern des Eingedenkens: dialektisches Bild als Erwachen aus dem Traumschlaf des Kollektivs.

Traum und Erwachen

Benjamin vergleicht den Kapitalismus und das ihm angehörende ideologische Bewusstsein mit einem Zustande des Träumens:

> „Der Kapitalismus war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte.“ (V/1, 494)

Die Inhalte des Traumes, in dem sich der Kapitalismus ausdrückt, die den Platz eines klaren und kritischen Bewusstseins von diesem Kapitalismus besetzt halten und damit die Möglichkeit eines solchen Bewusstseins blockieren, haben, Ben-

jamin zufolge, diese Aspekte: Die Welt der Waren in den Einkaufspassagen, die Moden der Kleidung, des Interieurs, des Lebensstils, die architektonischen Schöpfungen als Bauten und als Straßen, schließlich die herrschende Ökonomie und Politik und ihre Ideologie. In diesen Erscheinungen nimmt der Traum des Kapitalismus und vom Kapitalismus konkrete Gestalt an. Sie haben eine reale Macht über die Menschen. Die Waren sind in diesem Zusammenhange Ideologie in Form einer materiellen Realität. Sie sind Ideologie als träumendes und traumatisches Bewusstsein und als geträumte Utopie. Die Utopie beginnt, den Traum zu transzendieren, bleibt ihm aber, in der Traumform, noch verhaftet.

In der ökonomischen Wirklichkeit sind die Waren, und ihre Besitzer, in ihrer Austauschbewegung auf den Märkten, das Urbild der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit. Sie sind eine gleichsam real existierende Ideologie, oder, Ideologie nicht als geistiger Gehalt, sondern real existierend als Schein der Freiheit. Es scheint so, als stünden Produzenten und Konsumenten, Arbeiter und Unternehmer, Käufer und Verkäufer, als freie und sozial gleiche Personen einander gegenüber. Aber das ist, wie Marx gezeigt und Benjamin von ihm übernommen hat, ein realer Schein. Er ist real, weil der Markt und seine Subjekte tatsächlich existieren und als *rechtlich* freie einander gegenübertreten. Er ist zugleich ein Schein, weil Waren und Märkte eine fundamentale Realität verschleiern, die in jenem Schein an der Oberfläche, an der unmittelbar wahrgenommenen Realität, verzerrt zum Ausdruck kommt. Im Produktionsprozess, der dem Marktgeschehen zugrunde liegt und aus ihm immer neu hervorgeht, geschieht die Verwandlung der sinnlichen Qualitäten der natürlich gegebenen Welt, der Menschen und der von ihnen erzeugten Gebrauchswerte in eine besondere ökonomische Realität, die zugleich eine reale Abstraktion gegenüber Sinnlichkeit und Gebrauch der Dinge ist. Es handelt sich um den spezifisch ökonomischen Wert im Kapitalismus. Er beherrscht die Natur, die Produktion, die Gebrauchswerte und die Menschen, die mit der Herstellung von Gebrauchswerten beschäftigt sind. Herstellung und Vermehrung dieses Wertes wird zum zentralen und obersten Ziel in der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Diese Herrschaft der Waren, des Wertes und seines unbegrenzten Wachstums, über Natur, Menschen und die Qualitäten der Dinge nennt Marx den *Fetischcharakter* der Ware. Ihm sein Geheimnis zu entlocken, das heißt zu begreifen, wie dieser Fetischcharakter zustande kommt, wodurch er beherrschend wird, wie er sich selbst widerspricht und damit die wirkliche, objektive Möglichkeit seines Endes vorbereitet – das ist das zentrale Ziel und Ergebnis der Marxschen *Kritik der Politischen Ökonomie*. Die Waren (und das Kapital) sind wie Fetische, verhalten sich wie diese. Sie haben quasi-religiöse Eigenschaften. Wie ein Gott, oder Götze, herrschen sie über die äußere und die menschliche Natur sowie über die Dinge und opfern Natur und Dinge in einem permanenten Kult.

In diesem allgemeinen Rahmen geschieht eine Marktbeziehung von besonderer Natur. Das sind die Vorgänge am Arbeitsmarkt. Er besteht in einem Verhältnis zwischen Menschen, die ihre Arbeitskraft verkaufen, und anderen Menschen, die die reale Dispositionsgewalt über die – im weitesten Sinne – sachlichen Mittel des Arbeitens inne haben, ohne die kein Mensch arbeiten und das heißt bis heute: leben kann. Die erste Gruppe ist von den Arbeitsmitteln unter fremder Verfügungsgewalt abhängig, und damit von dieser selbst. Die andere soziale Gruppe genießt in diesem Verhältnis einen dreifachen Vorteil. Er besteht in der schon angesprochenen Dispositionsgewalt über Sachen und dadurch vermittelt über Menschen, in dem Privileg der wirtschaftlichen beziehungsweise, damit vermittelt, politischen Machtausübung und schließlich im privilegiertem Zugang zu Mitteln des Konsums. Gleichwohl ist dieses Verhältnis in sich völlig gerecht und rational. Die zweite soziale Gruppe kauft die Arbeitskraft, indem sie sie entlohnt: Sie entlohnt die Arbeitskraft ganz genau so wie sie jede andere Ware bezahlt, nämlich ihrem Werte gemäß. Und der erscheint in den Kosten, die für ihre Herstellung aufgebracht werden müssen, also gerecht.

Dieses Marktverhältnis zwischen Arbeit und Kapital ist eine real existierende Ideologie. Denn es bekräftigt und verschleiert, im Schein der Freiheit und der Gerechtigkeit, ein Verhältnis der Abhängigkeit und der Ungleichheit in der Produktion. Dieses ungleiche Verhältnis in der Produktion ist das Fundament des Markttausches. Durch ihn hindurch wird es stets erneuert und es liegt dem obersten Ziel des kapitalistischen Wirtschaftens zugrunde: Kapital zu verwerten. Die besondere Marktbeziehung zwischen Arbeitern (und Angestellten) und Unternehmen beruht auf der Nutzung der Arbeitskraft im Produktionsvorgang – vor und nach dem Markttausch – in dem sich die arbeitenden Menschen in einer Situation der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit vorfinden. Durch das Kapital *gleichgeschaltet* in einer Masse, befinden sie sich in einer Situation, die als eine verkehrte, negative und perverse Verwirklichung der *Idee der sozialen Gleichheit* bezeichnet werden kann.

Genutzt wird die menschliche Arbeitskraft in der Produktion von Gütern, Dienstleistungen und Informationen für eine wertschaffende Arbeit und für die private Aneignung eines sozial, im Arbeitsvorgang geschaffenen Mehrproduktes, das alle menschliche Arbeit zu erzeugen vermag. Denn es ist ein anthropologisches Merkmal der menschlichen Existenz, daß sie durch Arbeit mehr zu erzeugen imstande ist als sie verbraucht zur Erhaltung der Lebens- und Arbeitsfähigkeit auf einem Niveau, das selbst wieder der Bestimmung im wechselvollen Verlaufe der Geschichte unterliegt. Der Mehrwert und seine private Aneignung als Profit ist nur die besondere Form, die im Kapitalismus dieses Mehrprodukt annimmt, das sich der Differenz von notwendiger und zusätzlicher Arbeit bei der Nutzung der Arbeitskräfte verdankt. Schließlich beinhaltet der reale Schein des Marktes oder des Kapitalismus als realer Traum, auch die Utopie des Glücks inmitten einer Fülle von Naturqualitäten und Gebrauchswerten.

Diesen ganzen komplexen Sachverhalt gilt es zu begreifen sowohl als eine Voraussetzung des Benjaminschen Denkens wie als selbständig verwandter Stoff in diesem Denken. Benjamin versucht diese Wirklichkeit von Markt und Kapital – als Realität und als realer Fetisch, als Schein und als Sein und schließlich als

Utopie – sozialpsychologisch zu erfassen mit den begrifflichen Bildern oder anschaulichen Begriffen *Traumschlaf und Erwachen.* Dabei ist ihm alles gelegen am Erwachen der Menschen aus diesem Traum, der der Kapitalismus ist, das heißt: an der Verneinung seiner ideologischen Inhalte und Funktionen und andererseits an der Verwirklichung seiner Utopie.

Der Traum wird von Benjamin nicht individuell aufgefasst, sondern als *das Bewusstsein des träumenden Kollektivs.* Er ist *nicht kausal* bedingt durch seine materielle Basis, also nicht deren Spiegelung, sondern ihr *Ausdruck.* Er steht in einem *Verweisungszusammenhang* mit der technisch-ökonomisch-politischen Wirklichkeit:

> „Der Unterbau" bestimmt durch sein „Denk- und Erfahrungsmaterial den Überbau." Aber „diese Bestimmung [ist] nicht die des einfachen Abspiegelns. Der Überbau ist der Ausdruck des Unterbaues. Die ökonomischen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft existiert, kommen im Überbau zum Ausdruck; genau wie beim Schläfer ein übervoller Magen im Trauminhalt, obwohl er ihn kausal ‚bedingen' mag, nicht seine Abspiegelung, sondern seinen Ausdruck findet. Das Kollektiv drückt zunächst *seine* Lebensbedingungen aus. Sie finden im Traum ihren Ausdruck und im Erwachen ihre Deutung." (V/1, 495, 496)

Die Arbeit des materialistischen Geschichtsschreibers besteht darin, das Erwachen der „Massen" aus dem kollektiven Traum und Mythos des Kapitalismus anzuregen und zu fördern. Vermittels der Technik der Montage, für die kritische Darstellung der kapitalistischen Realität, schlagen die Traumbilder im Augenblick des Erwachens um in die *dialektischen Bilder* des wachen Bewusstseins.

> „Im dialektischen Bild ist das Gewesene einer bestimmten Epoche [...] nur einer ganz bestimmten Epoche vor Augen: der nämlich, in der die Menschheit, die Augen sich reibend, gerade dieses Traumbild als solches erkennt. In diesem Augenblick ist es, dass der Historiker an ihm die Aufgabe der Traumdeutung übernimmt." (V/2, 1014)

Die wahre Erkenntnis hat für Benjamin einen *Zeitkern,* in einem doppelten Sinne:

> „Der historische Index der Bilder sagt [...] nicht nur, dass sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem erst, dass sie in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen [...] Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen." (V/1, 577, 578)

– mit den aktuell werdenden Bildern der Vergangenheit.

Einen ganz ähnlichen Gedanken über die Konstellation von Ereignissen und Epochen formuliert Benjamin im Bilde der *photographischen Technik:*

> „Will man die Geschichte als einen Text betrachten, dann gilt von ihr, was ein neuerer Autor von literarischen sagt: die Vergangenheit habe in ihnen Bilder niedergelegt, die man denen vergleichen könne, die von einer lichtempfindlichen Platte festgehalten werden. ‚Nur die Zukunft hat Entwickler zur Verfügung, die stark genug sind, um das Bild mit allen Details zum Vorschein kommen zu lassen.' " (I/3, 1238)

> „Die Metapher des Photographierens", kommentiert Ralf Konersmann, „koordiniert [...] mehrere Zeitpunkte, nämlich einmal den Moment, in dem das Bild niedergelegt wird, sodann den Augenblick seiner Aufnahme, schließlich den Abschluss der Bildaufnahme."

Das heißt: Ereignisse in der Vergangenheit, die einmal aktuell werden können in einer Gegenwart, werden zunächst einmal als historische Quellen im weitesten Sinne – Texte, Bauten, Moden etc. – niedergelegt. Das sind, in Benjamins Metaphorik, die Negative einmal zu entwickelnder Bilder. Sie bleiben zunächst unerkannt. Sie werden aber entwickelt in einer ganz besonderen Gegenwart, die zu jenen Negativen kraft ihrer eigenen Interessen in eine ganz besondere Beziehung eintritt, in eine Konstellation, und sie dadurch aktualisiert. Das dritte Moment ist das so entstehende Bild selber und seine aktuelle Praxisvermittlung. Benjamins Metapher, so Konersmann,

> „veranschaulicht [...] einige jener Eigenschaften, die für die Bedingungen und die Arbeitsweise dieser Geschichtsschreibung überhaupt charakteristisch sind: die Kurzlebigkeit der Chance, die sich ihr bietet; die Augenblicksgebundenheit der Wahrheit, die es zu ermitteln gilt; die Flüchtigkeit der raum-zeitlichen Konstellation, in der gehandelt werden muss; die Visualisierung der Vergangenheit im Bild, das seine Beleuchtung aus den Referenzen zur Gegenwart empfängt." (KONERSMANN, 1991, 72–74)

Der Begriff des Verweisungs- oder Ausdruckszusammenhangs, von Benjamin für das Verhältnis von ökonomischer Struktur und kollektivem Bewusstsein gebraucht, hat weitergehende Bedeutung. Er impliziert auch eine grundsätzliche Kritik Benjamins an marxistischen Ableitungen des sogenannten kulturellen Überbaus aus der sogenannten ökonomischen Basis. (GARBER, 1992, 60, 61) Er gesteht der Kultur ein gewisses Maß an Autonomie zu, Bedingung dafür dass sie, so die klassische des Bürgertums, neben ideologischer Stütze der Basis immer auch Zuflucht von Wahrheit und Reservoir von Utopie ist, die sich subversiv gegen diese Basis kehren können. Adorno hat diese Auffassung noch radikalisiert in seiner Theorie des autonomen Kunstwerks, das sich freilich um seine Wirkungen nicht kümmert. Benjamin hat dieses Potential auch der Massenkunst und Populärkultur zugestanden und die Aufgabe formuliert, es dialektisch aus der ideologischen Gesamtverfassung dieser Kunst und Kultur herauszubrechen und subversiv zu rekonstruieren, im Interesse eines sich emanzipierenden Bewusstseins, dem politische Bedeutung zukommen soll.

Populäre Kunst kann daher ein Mittel sein, das Erwachen aus dem Traumschlaf zu befördern. Sie ist das Gegenteil von Kitsch. Aber zugleich bleibt sie ihm nahe. Der Kitsch kann zum Bestandteil einer Widerstandskultur werden. Er

wird, um seiner Sinnlichkeit willen, mit der er den Realabstraktionen des Kapitalismus *auch* widerspricht, nicht pauschal verworfen, sondern dialektisch transformiert. Die *Ent*fremdung, die der Kitsch ist, wird überwunden durch *Ver*fremdung, wie Benjamins Freund Bertolt Brecht dieses Verfahren genannt hat.

> „Zu keinem, wenn auch noch so utopischen Zeitpunkte, wird man die Massen für eine höhere Kunst, sondern immer nur für eine gewinnen, die ihnen näher ist. Und die Schwierigkeit, die besteht gerade darin, die so zu gestalten, dass man mit dem besten Gewissen behaupten könne, die sei eine höhere[...] Die Masse verlangt durchaus vom Kunstwerk [...] etwas Wärmendes." Aber, „hier ist das zunächst zu entzündende Feuer der Hass. Seine Hitze aber beißt und sengt und gibt nicht den „Komfort des Herzens", der die Kunst zum Gebrauche qualifiziert. Der Kitsch dagegen ist garnichts weiter als Kunst mit hundertprozentigem, absolutem und momentanem Gebrauchswert [...] Für werdende lebendige Formen dagegen gilt, dass ‚sie' in sich etwas erwärmendes, brauchbares, schließlich beglückendes haben, dass sie dialektisch den ‚Kitsch' in sich aufnehmen, sich selbst damit der Masse nahebringen und ihn dennoch überwinden können." (V/1, 499, 500)

Populäre Kunst und ein waches Bewusstsein vereinigen dialektisch das Moment der kritischen, infrage stellenden analytischen Methode mit dem affirmativen Zeigen von Möglichkeiten des Glücks. Die Kritik bewahrt die Affirmation davor, Ideologie des Bestehenden zu sein, bloß dessen schöner Schein. Aber das Zeigen der Möglichkeiten des Glücks gibt erst der Kritik Grund und Perspektive und bewahrt sie davor, in eine bodenlose Negation überzugehen.

Benjamin formuliert an dieser Stelle die Aufgabe eines revolutionspädagogischen Programmes durch Konkretisierung des Eingedenkens, als Zentralbegriff seiner theologischen, geschichtsphilosophisch dynamisierten Erkenntnistheorie, für den Bereich einer aufklärenden und widerstehenden populären Kultur. In den geschichtlichen Situationen, in denen eine unterdrückte soziale Klasse revolutionär handelt[105], ist dies Handeln mit dem Erwachen, dem Erwachtsein, mit der kritischen Übersetzung der Trauminhalte durch ihre Deutung, verbunden.

Die psychologischen Begriffe Traum und Erwachen verwendet Benjamin geschichtsphilosophisch und in kritisch-praktischer Absicht. Dadurch verhalten sie sich komplementär zu den Marxschen Begriffen Ideologie und Kritik. Der Traum ist Ideologie, Erwachen hingegen der Beginn der Kritik – sowohl der Ideologie wie der sozialen Verhältnisse, die sich in der Ideologie ausdrücken, nicht einfach spiegeln, wie wir schon sahen, und auf die die Ideologie zurück verweist.

[105] Statt Klasse ist heute die Möglichkeit eines pluralistischen Subjektes einer authetischen Revolution zu denken, das Menschen der unterschiedlichsten sozialen Herkunft und Struktur der Persönlichkeit, mit den verschiedensten Begabungen und daher potentiellen Beiträgen, in der Arbeit am Projekt einer utopischen Praxis miteinander verbindet.

Für Benjamin hat der Trauminhalt nicht allein eine affirmative, sondern auch eine potentiell emanzipatorische Funktion – durch die Wünsche, die er ausdrückt. Der Wunschcharakter von Träumen wird von Sigmund Freud betont, wenn er schreibt, *„dass der Traum seinem innersten Wesen nach eine Wunscherfüllung bedeutet."* (FREUD, 2/3, 1944, 132) Wird der Traum richtig gedeutet, so ergibt sich die doppelte Erkenntnis der bestehenden Herrschaftsverhältnisse wie auch der realen Möglichkeiten ihrer Überwindung, als Erfüllung der Wünsche, die von einem hellwachen Bewusstsein transformiert und konkretisiert worden sind. In der zugleich psychologischen wie geschichtsphilosophischen Deutung gehen die Träume über in die Projekte einer aktuellen sozialen Praxis.

Die beiden Aspekte der Trauminhalte, oder der Ideologien, haben ein materielles Substrat. Das sind für Benjamin Mode und Reklame, Bauten und Politik, vor allem aber die Einkaufspassagen des betrachtenden Flaneurs und des Käufers der darin ausgestellten Waren. Es sind diese Passagen, in denen *„das träumende Kollektivum (...) in sein Innerstes sich vertieft."* und die materiellen Gegebenheiten sind *„als die Folge seiner Traumgesichte zu deuten."* (V/1, 491, 492)

Benjamin hat eine Konzeption der Geschichtsschreibung formuliert, die mit Begriffen wie Traum und Deutung, Traumschlaf, Erwachen und Erinnern arbeitet. Das Ergebnis ist eine Kritik und Deutung, die die Möglichkeit des Erwachens der Menschengattung aus dem Traumbewusstsein ihrer Herrschaftsverhältnisse entfaltet bis hin zu einer dreifachen Erkenntnis: der Erkenntnis dieser Verhältnisse, der Erkenntnis ihrer träumenden Verschleierung und schließlich der Erkenntnis der Verwirklichungsmöglichkeiten einer zuvor nur geträumten, erträumten Befriedigung von Wünschen und Sehnsüchten entfaltet. Darum

> „wartet der Traum [...] heimlich auf das Erwachen, der Schlafende ergibt sich dem Tod nur auf Widerruf, wartet auf die Sekunde, in der er mit List sich seinen Fängen entwindet. So auch das träumende Kollektiv, dem seine Kinder der glückliche Anlass zum eignen Erwachen werden." (V/1, 492)

Kinder können dieser Anlass sein, weil ihr Spiel als die Verwirklichung von Möglichkeiten erscheint die der Erwachsene zunächst nur sich erträumt.

In der Geschichte des Kollektivs ist das Gewesene sein kollektiver Traum. Kritische Geschichtsschreibung ist der „dialektische Umschlag" dieses Gewesenen, hin zu einem „Einfall des erwachten Bewusstseins". Das wache, kritische Bewusstsein fällt in das

> „geträumte" Gewesene ein[106] mit seiner Deutung und Kritik. Diese aber geschehen wie ein „Einfall des erwachten Bewusstseins [...] Es gibt Noch-nicht-bewusstes Wissen vom Gewesenen" – so formuliert Benjamin an die-

[106] Emanuel Lévinas hat diesen Gedanken als einen theologischen ausgedrückt schon im Titel eines seiner Bücher: *Wenn Gott in das Denken einfällt.*

ser Stelle ganz ähnlich wie Bloch[107] – „dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat", also der Deutung und Kritik. Durch sie bezieht sich „jener Traum, den wir Gewesenes nennen", auf „die Gegenwart als Wachwelt." (V/1, 491)

Immer haben wir hier im Auge zu behalten, dass der Trauminhalt als Gewesenes sich auf die versteinerten Verhältnisse des Kapitalismus bezieht. Sie sind das schon Gewesene insofern, als sie das lebendige Leben hemmen und in die ihnen eigentümliche Zeitform des Vergangenen hineinziehen oder, noch radikaler, der zeitlosen, unendlich sich wiederholenden Kapitalverwertung dies Leben unterwerfen und opfern.

Benjamins Konzeption von Traumschlaf und Erwachen hat ein Verhältnis zu tragenden Begriffen in der Theorie von Marx.

„Die Reform des Bewusstseins" so zitiert ihn Benjamin als Motto der erkenntnistheoretischen Exzerpte und Kommentare im *Passagen-Werk*, *„besteht nur darin, dass man die Welt*[...] *aus dem Traume über sich selbst aufweckt."* (V/1, 570) Der Bezug des Benjaminschen Gedankens auf Marx wird deutlicher, wenn wir mit Susan Buck-Morss das Zitat erweitern:

> „Unser Wahlspruch muss [...] sein: Reform des Bewusstseins [...] durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewusstseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen." (MARX, 1977, 346)

In der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" stellt Marx das Prinzip seiner kritischen Hermeneutik des ideologischen Bewusstseins *und* der Wirklichkeit vor, mit der dieses Bewusstsein in einer Wechselwirkung und in einem Verweisungszusammenhange steht:

> „Man muss den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewusstsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert [...] man muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt." (MARX, 1956, 381)

Im gleichen Text erläutert Marx am Beispiel der Religion die Dialektik des Inhaltes von Ideologien. Sie ist charakterisiert durch einen inneren Zusammenhang zwischen ihrem affirmativen Charakter, der von der erwachten, wachen Kritik zu widerlegen und abzustreifen ist, und dem kritischen und revolutionären Moment, das von ihr festzuhalten und zu klären ist und das auf seine mögliche Verwirklichung in der Praxis verweist:

[107] Dort geht es um die *„Entdeckung des Noch-Nicht-Bewussten oder der Dämmerung nach Vorwärts. Noch-Nicht-Bewusstes"* ist eine *„neue Bewusstseinsklasse des Neuen: Jugend, Zeitwende, Produktivität."* (BLOCH, E., 1959, 129)

> „Die Kritik" der Religion „hat die imaginären Blumen an der Kette" der Herrschaft und Ausbeutung „zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche" – die lebendige Blume des Lebens in einer freien und gerechten Gesellschaft. (379)

Diese Erkenntnis kann auf Träume als eine Form übertragen werden, in der das ideologische mit dem subversiven Moment verschränkt ist. Denn die Bilder der Erfüllung und der Erlösung, die den spezifischen und kostbaren Schatz der Religion ausmachen, sind ein wesentlicher Bestandteil der geschichtlichen Traum – Entfaltung des Kollektivums oder der Menschheit.

Die Traumdeutung bei Marx – hier nicht mehr sozialpsychologisch definiert, sondern, als Ideologiekritik, bezogen auf die objektive geschichtlich-gesellschaftliche Realität – verbindet die folgenden intellektuellen Operationen: Sie unterscheidet den verzerrten und verschleiernden Ausdruck der Herrschaftsverhältnisse von den utopischen Wünschen in den Träumen und Ideologien; sie bestimmt die ideologische, affirmative Funktion sowohl der Verschleierung wie auch der utopischen Wünsche, solange sie Traum und Ideologie bleiben und dadurch zur Verschleierung und zur Affirmation beitragen; sie transportiert und transformiert die utopischen Wünsche in einen kritisch-praktischen Zusammenhang, wodurch sie aus Bestandteilen der Ideologie in das Bewusstsein einer emanzipatorischen Praxis übergehen.

Das subversive Moment in Träumen und Ideologien, das nicht abzuschaffen, sondern in kritisches Wissen, in konkrete Imagination und in Praxis zu überführen ist, hat Benjamin zufolge einen privilegierten Bereich. Es wird sichtbar im *Spiel der Kinder*. Dieses Spiel ist zugleich mimetisch und schöpferisch und immer kritisch-utopisch, freilich ohne sich als solches zu reflektieren:

> „Schöpferische Innervation ... ist jede kindliche Geste." (II, 766). Vor allem Theater spielen ermöglicht eine „wilde Entbindung der kindlichen Phantasie." „Das Oberste wird zuunterst gekehrt und wie in Rom an den Saturnalien der Herr den Sklaven bediente, so stehen während der Aufführung" von Theaterstücken mit Kindern als Darstellern, diese „auf der Bühne und belehren und erziehen die aufmerksamen Erzieher. Neue Kräfte, neue Innervationen treten auf, von denen oft der Leiter unter der Arbeit nichts ahnte." (II, 768)

Zu verweisen ist hier auf die Analyse des Spiels durch Herbert Marcuse, ausgehend von Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen. Marcuse fügt die Dimension des Spiels ein in die Resultate einer kritischen Transformation und philosophischen Reflexion der Konzepte Eros und Thanatos in der psychoanalytischen Theorie Sigmund Freuds.

> Es „muss die Versöhnung der beiden Triebe das Werk eines dritten Impulses sein [...] diese[r] vermittelnde Trieb" „ist [der] Spieltrieb, dessen Gegenstand die Schönheit, dessen Endziel die Freiheit ist." (MARCUSE, 1957, 182)

Die gegebene Gesellschaft, zumal die Kultur des Westens, beruht, psychologisch betrachtet, auf der Hemmung der Sexualität, der Verhinderung ihrer Transformation in Erotik und besteht im Überwiegen einer destruktiven Aggression im Leben der Menschen. Diese Merkmale der gegebenen Kultur können dann überwunden werden, wenn ein Umbau der Gesellschaft die gegebenen Herrschafts- und Klassenverhältnisse zugunsten von freien und gerechten Institutionen des sozialen Lebens der Menschen abschafft. In diesem Falle würde die Kultur nicht mehr dafür benutzt, die Sexualität zu hemmen und die Aggressivität zu fördern. Stattdessen könnte die Sexualität in menschliche, kultivierte Erotik und die Aggression in konstruktive Aktivität verwandelt werden. Die Formen und menschlichen Lebensäußerungen, durch die diese Transformationen und ihre Ergebnisse geschehen könnten, sind in Spiel und Kunst gegeben. Es handelt sich, wie Marcuse sagt, um

> „das Spiel des Lebens selbst, jenseits von Bedürfnis und äußerem Zwang – die Manifestation eines Daseins ohne Furcht und Angst und somit die Manifestation der Freiheit." (182) „In einer wahrhaft menschlichen Kultur wird das Dasein viel mehr Spiel als Mühe sein und der Mensch wird in der spielerischen Entfaltung statt im Mangel leben." (183)

Marcuse transformiert hier in geschichtsphilosophischer, sowohl kritischer wie utopischer, Absicht die Konzeption Friedrich Schillers in dessen *Briefe(n) über die ästhetische Erziehung des Menschen*:

> „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt, und von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen, entbindet." (185)

Mode als Traumform des Kollektivs: Ideologie und Erkenntnis.

Benjamin hat die bisher dargestellte Logik des Eingedenkens konkretisiert durch Verweise vor allem auf die alten Einkaufspassagen in Paris und auf die Erscheinungen der Mode.[108] Er bezeichnet sie als Manifestationen eines kollektiven Traumes, der mit der Ökonomie des Kapitalismus in einem Verweisungszusammenhange steht. Dem liegt die Gewinnung eines Verständnisses des Träumens zugrunde, in dem das zunächst individualpsychologische Phänomen in ein kollektives transformiert wird. Die Träume eines Kollektivs können, Benjamin zufolge, kritisch entziffert werden als die Ideologie einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Form des menschlichen Lebens, im vorliegenden Falle des Kapitalismus im 19. Jahrhundert als Ursprung des entfalteten Kapitalismus.

> „Das Kollektiv drückt zunächst seine Lebensbedingungen aus. Sie finden im Traum ihren Ausdruck und im Erwachen ihre Deutung." (V/1, 495)

---

108 Wir beschränken uns hier exemplarisch auf die Mode und folgen dabei einer Analyse von Christoph Lienkamp. (LIENKAMP in: GARBER /REHM, 1997)

Die Traumdeutung macht ihre Arbeit in einer Schwellen- und Übergangszeit zwischen Traum- und Wachbewusstsein. In der Schwellenzeit geschieht das Erwachen. In ihm ereignet sich eine dialektische Bewegung zwischen Traum- und Wachbewusstsein. Und zwar gehen im Erwachen die Inhalte der Träume in das Wachbewusstsein über. Klarheit und analytische Kritik des Wachbewusstseins dringen in das Traumbewusstsein ein und transformieren es in waches Wissen. In dieser Auflösung der Träume

> „treten an ihrer statt [Stelle] politisch-theologische Kategorien zutage. Und erst unter diesen Kategorien, die den Fluss des Geschehens erstarren lassen, bildet sich in dessen Innern als kristallinische Konstellation Geschichte." (GS V/2, 1023)

Das theologische Element in dieser Traumdeutung und Ideologiekritik entspringt nicht den

> „eigentlichen Theologen [...] sondern [...] den Werken derer, die theologischen Gehalten in ihrer äußersten Gefährdung, ihrer zerrissensten Verkleidung Asyl gewähren." (III/1, 277)

Traumdeutung, wie sie Benjamin vorgeschwebt hat, folgt einem ähnlichen hermeneutisch-kritischen Verfahren wie Ideologiekritik. Beide identifizieren den utopischen Gehalt und die gesellschaftliche Funktion von Träumen und Ideologien. Sie stellen Verweisungszusammenhänge her zwischen affirmativen und subversiven Momenten in der Träumen und Ideologien und in der Wirklichkeit, die sich in ihnen ausdrückt (nicht jedoch: abbildet!). Sie transformieren schließlich das utopische Element aus einer affirmativen hin zu einer subversiven Stellung gegenüber der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit. Dieses Resultat, in dem dem träumenden, ideologischen Kollektivbewusstsein, als *transformiertem*, eine sprengende Funktion zukommt, ist das Ziel der kritischen Deutung.

Benjamin untersucht nicht individuelles, sondern kollektives Traumbewusstsein – und dies nicht unmittelbar, sondern an seinen materiellen Manifestationen. Die Logik von Benjamins Traumdeutung folgt dem Zusammenhang von (1) materiellen Lebensbedingungen, (2) Träumen, (3) Vergegenständlichung der Träume in materiellen Phänomenen (Architektur und Mode), (4) kritische Deutung. Diese Deutung versteht die materiellen Phänomene als Manifestationen von Träumen und diese in einem Verweisungszusammenhang mit den materiellen Lebensbedingungen eines Kollektivs.- Wenden wir uns nun Benjamins Deutung der Mode zu als *einer* Vergegenständlichung des kollektiven Traumbewusstseins im Kapitalismus.

Ausgehend von Kant, Hegel und Simmel bestimmt Christoph Lienkamp den Begriff der Mode bei Benjamin. Zwei Gegensatzpaare sind es, die diesen Begriff und Benjamins Interesse an ihm bestimmen: *„Integration und Revolution, [...] Nachahmung und Antizipation"*.(Lienkamp, 1997, 18)

Zur Mode als Vergegenwärtigung der Zukunft schreibt Benjamin:

„Die Mode ist in einem weit konstanterem, weit präziserem Kontakt mit den kommenden Dingen, kraft der unvergleichlichen Witterung, die das weibliche Kollektiv für das hat, was in der Zukunft bereit liegt. Jede Saison bringt in ihren neuesten Kreationen irgendwelche geheimen Flaggensignale der kommenden Dinge. Wer sie zu lesen verstünde, der wüsste im voraus nicht nur um neue Strömungen der Kunst, sondern um neue Gesetzbücher, Kriege und Revolutionen." (V/1, 112) „Zweifellos liegt hier der größte Reiz der Mode, aber auch die Schwierigkeit, ihn fruchtbar zu machen." (ebda.)

Denn die Antizipationen sind nicht allein positiv, und ihnen steht das andere Moment in den Träumen gegenüber: die *„ewige Wiederkehr des Neuen"*. (I/2, 677)

Verschiedene Bedeutungen von Wiederholung und Neuheit sind denkbar. Die Form der Wiederholung in der Mode der Gegenwart oder, der Mode als geschichtlichem Zitat, kann in einer und derselben Erscheinungsweise subversiv oder ideologisch sein: indem sie noch geltende ästhetische Normen durchbricht, aber zugleich der modische Ausdruck von neuer Herrschaft ist und so diese legitimiert. Hierfür zieht Benjamin zwei Beispiele aus der Französischen Revolution heran:

„Die Französische Revolution verstand sich als das wiedergekehrte Rom. Sie zitierte das alte Rom genauso wie die Mode vergangene Tracht zitierte." (I/2, 703) „Es war verrückt, dass die französische Mode der Revolutions- und der ersten Kaiserzeit mit modern geschnittenen und genähten Kleidern das griechische Verhältnis nachahmte." (V/1, 115)

Die Deutung des subversiven Gehaltes, der der Zitierung der Vergangenheit durch die Mode *auch* innewohnt, versucht Benjamin zu fassen im Bilde des Tigersprunges:

„Die Mode hat die Witterung fürs Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene." (I/2, 701)

Ganz überwiegend ist jedoch die Mode materielle Erscheinung von rechtfertigender Ideologie. Daher kann eine Deutung das subversive Moment in der Vergangenheit, das die Mode zitiert, nur dann retten, wenn die Mode, kollektivpsychologisch, als *Symptom* gedeutet wird:

„Das Versäumnis des Eingedenkens bildet als Symptom die Mode; weil sie so dem Vergessenen entspringt, hat sie die Witterung fürs Aktuelle." (BOLZ, 1984, 159)

Symptom bedeutet hier, wie in der Psychoanalyse Sigmund Freuds, die Wiederkehr eines verdrängten Wunsches, eines Potentials von Glück, jedoch in einer entstellten Form, die durch die vorausgehende Verdrängung hervorgebracht worden ist. Daher hat kritische Traumdeutung – oder Interpretation von Ideologien – eine doppelte Stoßrichtung. Sie kritisiert nicht allein das Verdrängende, Unterdrückende gegenüber Wünschen, sondern zugleich die Wiederkehr des

Verdrängten im Symptom als Kompromiss zwischen Wunsch und Unterdrückung.

Das Eingedenken rettet das Reich der Wünsche und der Potentiale ihrer Verwirklichung durch Deutung der Symptome, durch Transformation des Unterdrückten hin zu einer befreiten neuen Form. Das Eingedenken arbeitet in der Schwellenzeit zwischen Traum- und Wachwelt. In den Worten des Essays von Christoph Lienkamp:

„Der Traum strebt nach der Wachwelt, er hat eine teleologische Natur. Das Erwachen ist der Augenblick, in dem Traumschlaf und Wachwelt kollidieren und in das jeweils andere umschlagen. Im flüchtig vorbeihuschenden, dialektischen Bild erkennen sie ihre Wahrheit. Das Eingedenken kennt beide Welten und hält beide fest im Augenblick ihres Umschlagens [...]

Im Traum verbirgt sich ein Fragment jener messianischen Welt, deren Erfahrung Benjamin ersehnte [...] Benjamin sucht die Zeitstelle anzugeben, in der sich dieser Umschlag ereignet: Das Jetzt der Erkennbarkeit oder Augenblick des Erwachens [...] eine Schwelle, die den Traum und die Wachwelt zusammendrängt. Die Erinnerung ist nicht mehr die Kraft, die die Fragmente einer zersplitterten Welt zusammenhält, sondern der dialektische Augenblick (der Augenblick eines doppelten Umschlags), in dem sich zwei Welten begegnen und in ihrer Kollision Bilder der wahren Welt aufblitzen lassen. Das Denken des Augenblicks beziehungsweise die damit zusammenhängende Metapher des Aufblitzens mit ihren religionsphilosophischen Implikationen (J. Böhme, F.v. Baader) erfahren in Benjamins Denken im 20. Jahrhundert ein weiteres Wetterleuchten." (LIENKAMP in: GARBER/REHM, 1997, 25,26)

Logik der Zeit des Eingedenkens.

Zur Erkenntnisform des Eingedenkens gehört eine ganz bestimmte Zeit und Auffassung von ihr. Benjamin nennt sie *Jetzt-Zeit*. Im Eingedenken, ebenso wie in revolutionärer Praxis, tritt

„die gegenwärtige Unterbrechung des Kontinuums der Geschichte in Beziehung zu einer vergangenen", tritt „ein gegenwärtiger Augenblick der Ankündigung eines wirklich Neuen in Beziehung zu einem vergangenen. Die [so] [...] zustande gekommene Beziehung meinte Benjamin, wenn er von ‚Dialektik im Stillstand' sprach." (WIGGERSHAUS, 1987, 231).

„Geschichte", so Benjamins Freund Adorno, *„ist die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität"*. Scheinbar kontinuierlich schreitet das Prinzip der Herrschaft fort in ihren verschiedenen Gestalten. So wird sie wahrgenommen vom Auge der jeweils herrschenden Klasse. Diskontinuierlich ist sie aufgrund ihrer inneren Bruchstellen. Sie sind keine subjektive Erscheinung, sondern objektive Wirklichkeit. In ihnen machen sich die Spuren der Befreiung zur Menschlichkeit und zur Menschheit bemerkbar. Sie enthüllen jene Kontinuität als ideologischen Schein.

Diskontinuierlich ist die Geschichte für alle, die an Befreiung interessiert sind. Darum führt *„keine Universalgeschichte [...] zur Humanität, sehr wohl"* aber *„eine von der Steinschleuder zur Megabombe."* (ADORNO, 1970a, 314) Die Geschichtsschreibung, welche an diskontinuierlichen Brüchen interessiert ist, zeigt Kontinuität und Fortschreiten als Momente einer Ideologie. Denn in ihnen wiederholt sich lediglich das Prinzip der Herrschaft und der Gewalt in der zeitlichen Abfolge seiner geschichtlichen Gestalten.

Die *Einheit* von Kontinuität und Diskontinuität, von der Adorno spricht, wird von Benjamins Begriff der geschichtlichen Zeit sichtbar gemacht als gegensätzliche und aufgesprengt. Schon im Aufsatz über Kunstkritik in der Romantik stellt er der *„leeren Unendlichkeit der Zeit"*, die die *„Ideologie des Fortschritts"* charakterisiert, eine *„qualitative zeitliche Unendlichkeit"* gegenüber, in der *„das ganze Leben der Menschheit ein unendlicher Erfüllungs-, kein bloßer Werdeprozess"* ist. (I/1, 91–93) Es ist Aufgabe der Geschichtsschreibung, diesem Erfüllungsprozess zu dienen, durch Aktualisierung der Spuren, die er schon in der Vergangenheit hinterlassen hat.[109]

Das Verfahren des von Benjamin unterstellten theologisch-materialistischen Geschichtsschreibers ist dem Interesse an Emanzipation verpflichtet. Es kristallisiert im Augenblick der jeweiligen Gegenwart ihre besondere Jetztzeit heraus. Dieser Geschichtsschreiber fixiert die Augenblicke, in denen sich das befreite Leben schon ankündigt oder hervortritt. Sodann erfasst der Eingedenkende

> „die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Dieser Begriff stiftet zwischen Geschichtsschreibung und Politik einen Zusammenhang, der mit dem theologischen zwischen dem Eingedenken und der Erlösung identisch ist." (I/3, 1248)[110]

[109] Es ist dieser Begriff vom unendlichen Erfüllungsprozess als Zeitform im Gottesreich auch ein schöner Kontrapunkt zur liberalen Marx„kritik" (mehr denn um Kritik handelt es sich um raisonnierende Plattheit), etwa der des Soziologen Lord Dahrendorf, nach der großen Revolution bräche eine Zeit der großen Langeweile an.

[110] Zum Problem des Verhältnisses von Erlösung und Politik: Beide Begriffe haben wir im vorangehenden Kapitel schon mit Bezug auf das *theologisch-politische Fragment* und die Metaphern der ersten der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* erörtert. Sie werden im Fragment voneinander unterschieden, um gerade darum einander nahe zu kommen, wie schon die Unterscheidung der horizontalen von der vertikalen Pfeilrichtung in der grundlegenden Metapher aussagt. Die Reduzierung der Theologie, der der Begriff der Erlösung angehört, in der Metapher von Tinte und Löschblatt, auf revolutionäre Politik, hat zuvor die in Teil B diskutierten Probleme aufgeworfen. Die zitierte Auffassung aus den Notizen zu den Thesen ist ein Versuch Benjamins, das Verhältnis als Identität zu bestimmen. Im Unterschied zu Benjamin, aber gerade damit seiner *Intention* treu bleibend, geben wir in dieser Arbeit einer Auffassung den Vorzug, die das Verhältnis von Geschichte und Politik zu Eingedenken und Erlösung durch Dialektik, Dialogik und letzten Endes Paradoxie bestimmt – um Gottes Offenbarung und dem bleibend Anderen ihres Ur-Sprungs gerecht zu werden. (S. die Erörterung dieser Begriffe weiter oben)

Der Begriff der „Jetztzeit" ist die Zeitform der jeweiligen Konstellation, in der die nur *diesem* geschichtlichen Augenblick einer jeweiligen Gegenwart eigene *besondere* Chance der Befreiung angesichts einer besonderen Gefahr in eine Beziehung eintritt mit Augenblicken in der Vergangenheit, denen ähnliche Chancen innegewohnt haben. Die dialektischen Bilder der Jetztzeit einer jeweiligen Gegenwart *„stellen einen ‚rettenden' Einfall der Menschheit dar."* (ebd.).

Die Vergegenwärtigung und Realisierung derjenigen Elemente aus der Vergangenheit, die den Augenblicken der jeweiligen Gegenwart etwas mitzuteilen haben, fasst Benjamin im Bilde des *„Tigersprung(s) ins Vergangene [...] unter dem freien Himmel der Geschichte."* (I/2, 701,).

In einer Geschichtsschreibung, die einem emanzipatorischen Interesse daran entspricht, Herrschaft und Unterdrückung zu überwinden, treten als Zeitform an die Stelle der Kontinuität *Diskontinuiät und Konstellation.*[111] Die Diskontinuität hat zwei Merkmale.

Erstens wird die Kontinuität unterbrochen, beziehungsweise es wird sichtbar gemacht, dass sie nie in der Realität existiert hat, sondern nur in der falschen apologetischen Geschichtsschreibung, die gleichsam nahtlose Übergänge zwischen den geschichtlich auftretenden herrschaftsförmigen Gesellschaftsordnungen konstruiert. Zweitens werden die Gründe für diese Unterbrechungen

[111] Überlegungen zu Diskontinuität, Gegenwartszentriertheit des entscheidenden menschlichen Tuns und zu Gewalt und Unterdrückung als Wesen des positiven Rechts, die mit denen Walter Benjamins verwandt sind, stellt, in einem ganz anderen Felde, nämlich der psychoanalytisch fundierten Theologie, Eugen Drewermann an: „Geschichten dieser Art", hier vom Leben Jesu', *„sind unhistorisch, weil sie über Geschichte nicht faktengetreu informieren wollen, sondern weil sie das einstmals Geschehene in das Geschehende jetzt überführen wollen. Vergegenwärtigung weit mehr als ‚Erinnerung' ist das Ziel solcher ‚Geschichtsschreibung' in religiöser Absicht."* (DREWERMANN, 1996, 235). – Im gleichen Werk heißt es an anderer Stelle: *„Die Frage stellt sich von vornherein, was man will: will man die ‚Welt' wie sie ist, kontinuierlich weiter verwalten, dann spielt die Pflege und Wahrung des Rechts eine zentrale Rolle; was aber, wenn gerade diese bestehende ‚Welt' selbst mit ihren ‚Einrichtungen' sich als das Unerträgliche, als Erlösungsbedürftige erweist? Was, wenn man im Interesse der Menschlichkeit die Diskontinuität, den Zerbruch des Vorgegebenen geradeswegs wünschen muss?"* (328) – Wieder bei einem Theologen, jetzt bei Leonhard Ragaz, einem der Begründer des Religiösen Sozialismus, finden wir eine weitere Ähnlichkeit des Gedankens hinsichtlich des Diskontinuums der Geschichte bei Benjamin. Sein Begriff wird jetzt theologisch durch eine doppelte Bewegung konstituiert, von Einbrüchen wie Kometeneinschläge, von oben, und von Durchbrüchen von unten. *„Der Geschichtstheologe Ragaz"*, so Hans-Richard Reuter in seiner Interpretation *„interpretierte die Brüche und Umbrüche in der Geschichte nicht nur ‚von Gott her', als Gericht und Verheißung, sondern ebenso als Zeichen des Kommenden, als Durchbruch einer neuen Wirklichkeit, als Praxis eines Aufbruchs ‚zu Gott hin', sei es in der persönlich-existentiellen, sei es in der politisch-institutionellen Dimension."* Verglichen mit Benjamin, setzt Ragaz in seiner Version der doppelten Pfeilrichtung einen über das *„leiseste Nahen"* hinausgehenden Akzent. Einbrüche, „vertikal", und Durchbrüche, „horizontal", fördern sich gegenseitig. (REUTER in: DIEFENBACHER, 1996, 103) – Die Doppelperspektive des „von Gott her" und „zu Gott hin" sowie die zweifache, personale und soziale Dimension der Nachfolge Jesu' werden herausgearbeitet, p. 7–54.

erkennbar. Es handelt sich um Durchbrüche der Glücks- und der Freiheitsmomente, welche ihre noch entstellten Spuren einer richtigen Welt in der Geschichte hinterlassen haben. Diese Elemente und Spuren eines richtigen Lebens sind zugleich die Substanz des Widerstandes. Die Unterbrechungen der Kontinuität, hervorgerufen durch die jeweiligen „messianischen Splitter", konstituieren den, in Wirklichkeit, daher in Wahrheit, diskontinuierlichen Verlauf der Ereignisse in der Zeit. Diese Durchbrüche erweisen das Kontinuum der Geschichte fortschreitend sich entfaltender Herrschaftsformen und deren apologetische Geschichtsschreibung als einen Schein. Der kann nur so lange bestehen, wie es noch gelingt, die Durchbrüche der Befreiung in der Wirklichkeit zu unterdrücken und in der Erkenntnis zu verdrängen. Die kritische Geschichtsschreibung – und die Politik, die ihr entspricht – sind die Durchbrüche als Eingedenken und als Emanzipation, als die Gleichzeitigkeit dialogischer Konstellationen wie dialektischer Momente der Resistenz. Sie machen daher jenen Schein als solchen kenntlich und lösen ihn auf.

> „Der landläufigen Darstellung von Geschichte liegt die Herstellung einer Kontinuität am Herzen", so Benjamin. „Sie legt auf diejenigen Elemente des Gewesenen Wert, die schon in seine Nachwirkung eingegangen sind." (I/3, 1242).

Ihr müssen daher die diskontinuierlichen Durchbrüche von Freiheit und Gerechtigkeit entgehen oder sie verzeichnet sie bis zur Unkenntlichkeit. Eingedenken hingegen *konstelliert* sie in ihrer Ähnlichkeit und *konfrontiert* damit das scheinbare Kontinuum der Unterdrückung, löst es schon einmal im Gedanken auf. Eingedenken rettet die Chancen der Befreiung und die Elemente des Glücks vor der konformistischen Vereinnahmung als Beute und Erbe. Sie hält diese Chancen und Elemente gleichsam trocken als das Pulver eines möglicherweise endgültigen Durchbruches in der Jetztzeit einer ganz bestimmten Gegenwart. Aus dem Sachverhalt, dass nicht prognostiziert werden kann, wann, in welcher Gegenwart, der endgültige Durchbruch gelingt, folgt praktisch, dass einem jeden gegenwärtigen Augenblick eine Chance gelassen und gegeben werden muss, sich als die Jetzt-Zeit des entscheidenden Durchbruches zu erweisen.

Der falsche Fortschritt, der Inhalt des scheinbar kontinuierlichen Fortganges einer letzten Endes leeren Zeit ist, erweist sich im Eingedenken als eine einzige Katastrophe. Das Eingedenken unterbricht im Erkennen den Fortschritt in der Geschichte, nimmt eine Stillstellung an ihm vor. Es ermöglicht in diesem Stillstand ein Erkennen in dialektischen Bildern. Die Struktur dieser Bilder zeigt *ein doppeltes Gesicht: Zeitlich* treten bedeutsame Augenblicke der jeweiligen Gegenwart mit solchen in der Vergangenheit zusammen. In der Perspektive der Gegenwartsaugenblicke werden also die ihnen gemäßen aus der Vergangenheit herausgesprengt und aktualisiert. *Sachlich* bilden die Chancen in den gegenwärtigen und vergangenen Augenblicken innerhalb der Struktur solchen vergegenwärtigenden Eingedenkens dialogische Konstellationen. Schließlich beinhaltet jeder der Vergangenheits- und Gegenwartsaugenblicke in sich noch einmal einen be-

sonderen Widerspruch von jeweils höchsten Gefahren und andererseits von geringen messianischen Kräften und Chancen. Der Zusammenhang dieser Widersprüche ist die andere negative, dialektische Seite der Konstellationen. Das messianische Zentrum dieser Zeit- und Sachstruktur, das ist als Bestimmendes, Entscheidendes hervorzuheben, besteht in den gedachten und praktizierten Konstellationen, in denen Chancen der Befreiung in Augenblicken der Gegenwart die ihnen entsprechenden Chancen in Augenblicken der Vergangenheit aktualisieren, gleichsam zu sich herüberziehen, in eine vergegenwärtigende Dialogik mit ihnen eintreten, mit einem Wort: sie durch all das *retten*.

Diese vergegenwärtigende und gegenwärtige Konstellation von Befreiungsmomenten und ihr Dialog miteinander bestimmt alle anderen Momente der Jetzt-Zeit: Unterbrechen und letztlich, wenn erfolgreich, Abbruch des kontinuierlichen Fortschritts; doppelte Aufhebung des Zeitkontinuums: negativ Aufhebung des Scheins der herrschaftsförmig fortschreitenden Kontinuität, positiv Ersetzung dieser verdinglichten, repressiven Kontinuität durch die diskontinuierlichen, offenen, dialogischen Konstellationen und durch deren widersprechendes emanzipatorisches Verhältnis zu gegenwärtiger und zu vergangener Herrschaft. Das Eingedenken verdichtet ganz bestimmte Augenblicke und Aspekte der Vergangenheit und bringt sie mit korrespondierenden Augenblicken in der jeweiligen Gegenwart zusammen. Auf diese Art und Weise entstehen Bilder, die dialogische Konstellationen und dialektische Konflikte sichtbar machen.

Der Gehalt der Konstellationen in den Bildern der Dialektik im Stillstande ist kein beliebiger. Vielmehr entspricht er dem *Willen*, die reale Gefahr, im Augenblick des Kampfes einer jeweiligen Gegenwart, abzuwenden und in ihre Überwindung vermittels emanzipatorischer Konstitution freien und gerechten Lebens überzugehen. Indem in den dialektischen Bildern Konstellationen und Konflikte aus der Vergangenheit mit gegenwärtigen Chancen und Gefahren zusammentreten, blitzt eine Erkenntnis als wahr auf, die den *gegenwärtigen Handlungsmöglichkeiten* der Befreiung gemäß ist und sie ausleuchtet.

Jeder gegenwärtige Augenblick einer jeweiligen Situation hat seine besondere Chance. Mit den Chancen der Vergangenheit steht er in einer Beziehung bildhafter Ähnlichkeit. Der Gegenentwurf, den Benjamin der Konzeption des stets kontinuierlich durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hindurchlaufenden Fortschritts entgegenstellt, besteht also im eingedenkenden Konstellieren der Durchbrüche des richtigen Lebens im Horizont der Konzeption einer Zeit, die auf die Augenblicke einer Gegenwart konzentriert ist und Vergangenheit und Zukunft in sich hineinzieht und miteinander vermittelt.

> „Jeder als Möglichkeit begriffene geschichtliche Augenblick [einer Gegenwart] macht Möglichkeiten der Geschichte frei. Jede frei gemachte Möglichkeit der Geschichte kommt der Möglichkeit der Gegenwart zu Hilfe. Als Beziehung solcher Diskontinuitätsaugenblicke wird der Gegenentwurf denkbar, den Benjamin der Vorstellung des Fortgangs der Menschheit entgegenstellt, der eine homogene und leere Zeit durchläuft. Sie ist ihm die Basis des Fortschrittsdogmas, an dem die Kritik ansetzen

muss [...] Jetztzeit [...] lädt Vergangenheit mit sich auf und reißt sie aus dem Unheilszusammenhang heraus; sie lädt sich mit Vergangenheit als einer Kraft der Entscheidung auf [...] In doppeltem Sinne ist Jetztzeit Ort der Konstruktion der Geschichte [...] Indem Benjamin das Kontinuum der Geschichte als Schlechtes begreift, muss er die Freiheits-, Entscheidungs- und Möglichkeitsmomente aus diesem Kontinuum herausbrechen [als diskontinuierliche]. Sie enthalten Setzungen, die keine Fortsetzungen der Vergangenheit sind, sondern Aneignungen. [Sie] füllen, wie die XIV These sagt, die Zeit mit Jetztzeit. Die Jetztzeitmomente bilden keine Folge, sondern Konstellationen mit anderen Jetztzeiten. Das Verhältnis von Kontinuum der Geschichte und in sich dialektischen Ausbruchsmomenten ist damit nicht dialektisch, sondern antithetisch. Das Kontinuum ist Unfreiheit, Jetztzeit Freiheit." (KAISER, 1975, 62 – 55).[112]

In der Konstellation von einander ähnlichen Augenblicken aus der Vergangenheit und aus der Gegenwart wird eine andere Gegenwart (und Zukunft) sichtbar als die des Zeitgeistes, der Magie, der fortschrittsverfallenen Prognose: Sie ist Zukunft als Vergegenwärtigung, gegenwärtiges, augenblickliches Wissen und Tun von Freiheit und Glück. Zusammengenommen, ergeben solche Konstellationen die andere *„Geschichte der Unterdrückten"* (I/3, 1236) als *„ein Diskontinuum."*(1246) Die wahre Geschichte und ihre intellektuelle Aneignung sind

„nicht in der Kontinuität des Zeitverlaufes, sondern in seinen Interferenzen zuhause: dort wo ein wahrhaft Neues zum ersten Mal mit der Nüchternheit der Frühe sich fühlbar macht." (V/1, 593).

Die Aufgabe der Geschichte – als Eingedenken wie als Praxis – ist es, *„nicht nur der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden, sondern auch sie zu stiften."* (ebd.), durch Konstellation jener Interferenzen. In ihnen macht Geschichtsschreibung die Spuren dessen aus, was ihr Wunschbild ist: *„opferloses Leben."* Es ist *„das geheime Kraftfeld, auf das die Wünschelrute* [des materialistischen Geschichtsschreibers] *im Dickicht des Vergangenen* [anschlägt]."(GARBER, 1992, 64)

Die gleiche Methode wie Benjamin praktiziert Ernst Bloch in seiner Geschichte und Theologie der Revolution Thomas Münzers: Traditionsstiftung als Aktualisierung der Vergangenheit im Interesse der Gegenwart. Seine methodische Vorbemerkung zum *Thomas Münzer als Theologe der Revolution:*

„Wir wollen immer nur bei uns sein.
So blicken wir auch hier keineswegs zurück. Sondern uns selber mischen wir lebendig ein. Und auch die anderen kehren darin verwandelt wieder, die Toten kommen wieder, ihr Tun will mit uns nochmals werden. Münzer brach am Jähesten ab und hat doch das Weiteste gewollt. Der ihn tätig Betrachtende also hat das Heute und das Unbedingte daran abgehaltener, überblickbarer als im allzu schnellen Erlebnis, und doch gleich ungedämpft.

112 Um der der Sache selbst willen, die hier zur Verhandlung ansteht, möchten wir terminologisch für das, was hier Kaiser antithetisch nennt, dialektisch sagen und für dialektisch den Terminus dialogisch beibehalten.

Münzer vor allem ist Geschichte im fruchtbaren Sinn; er und das Seine und alles Vergangene, das sich lohnt, aufgeschrieben zu werden, ist dazu da, uns zu verpflichten, zu begeistern, das uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen." (BLOCH, 1969, 9)

Hinsichtlich der Zeitstruktur des Eingedenkens könnte man bildlich von einer Synthese der geometrischen Formen *Kreis und Ellipse* sprechen. Dabei nehmen wir uns die Freiheit, die Dimension der Zukunft einzubeziehen, nicht als abstrakte, Gegenwart verdrängende – diese hat Benjamin zurecht verworfen beziehungsweise hat ihn nicht interessiert – sondern als Vergegenwärtigung, also Gegenwart bereichernde. In diesem geometrischen Bild für den philosophischen Gedanken wäre der Mittelpunkt des Kreises, selbst erweitert zu einem inneren Kreis, die Gegenwart. Die Brennpunkte der Ellipse, ebenfalls erweitert zu Brennkreisen, wären Vergangenheit und Zukunft, die von einer magnetischen Kraft, die dem inneren Kreise einwohnt, zu diesem herübergerissen werden. *Zugleich* jedoch würde die magnetische Kraft des inneren Kreises, also der Gegenwart, überhaupt erst konstituiert durch die Brennkreise der Ellipse, also durch Vergangenheit und Gegenwart. *In der Logik der Dialektik könnte man davon sprechen, dass der innere Kreis und die beiden Brennkreise füreinander zugleich das Unmittelbare, das Vermittelte und das Vermittelnde sind.*

Das macht die lebendige Dynamik dieses gegenwartszentrierten Zeitbegriffes nicht richtungslos. In dieser Dynamik setzt sich vielmehr als ihre bestimmte und bestimmende Tendenz eine, freilich asymptotisch verlaufende, Annäherung des inneren Kreises an die Brennkreise der Ellipse, also der Gegenwart an die Vergangenheit und an die Zukunft durch. Diese Annäherung muss darüber hinaus noch begriffen werden als ein Wachstum des inneren Kreises durch ein Hineinziehen der Brennkreise, also der Vergangenheit und der Zukunft, in ihn als eine Gegenwart, die sich asymptotisch der Unendlichkeit annähert, ohne sie je zu treffen.

Von herausragender Bedeutung ist, dass es *Erkenntnis* dieser besonderen Chance einer jeweiligen Gegenwart *nicht abstrakt*, theoretisch abgehoben, geben kann, sondern *nur in Verbindung mit dem „politischen" Handeln.*[113] Diesen spezifisch jüdischen Gedanken beleuchtet ein *Midrasch* aus der *Haggadah*, also aus dem erzählenden Teil der Schriften des *Talmud*: Da fragt ein Jude seinen Rabbi:

113 Freilich ist diese Verbindung von Praxis und Theorie nicht so misszuverstehen, als würde Praxis der Theorie das Erkennen vorschreiben, oder als könnte umgekehrt Praxis von Theorie angeleitet werden. Vielmehr ist an eine wechselseitige, dialektisch und dialogisch strukturierte Vermittlung zu denken. In ihr behalten beide, die praktische wie die theoretische Seite, ihre Autonomie und die besonderen Methoden ihres Arbeitens. Denn nur auf *diese* Weise kann beispielsweise das Erkennen solche Einsichten hervorbringen, die mehr sind als ein einfacher Spiegel der Realität, sondern deren kreative Transformation fördern. Nur solche autonome Erkenntnis kann zu erwünschten Veränderungen beitragen, während sich die Bestätigung von Herrschaft mit bloßer Spiegelung der gegebenen Realität zufrieden geben kann.

Sage mir, wie ist Gott? Darauf kommt die Antwort: Ich weiß auch nicht, wie Gott ist. Stelle nicht solche Fragen, sondern gehe hin und tue Gottes Gerechtigkeit, und indem Du das tust, erkennst Du Gott. Ganz das Gleiche meint Martin Buber, wenn er schreibt: *„Gott ist nicht wissbar, aber nachahmbar."* (BUBER, 1954, 13) Ganz im Geiste solchen jüdischen Glaubensdenkens ist Benjamin zufolge das *Tun* des Richtigen geradezu Bedingung seiner Erkenntnis. So, wie sich Feigheit und Dummheit in dieser Sache entsprechen, so auch Courage und Wissen:

> „In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der s e i n e revolutionäre Chance nicht mit sich führte [...] nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe." Diese Chance ist doppelt bestimmt: durch die augenblickliche „politische Situation" und durch „die Schlüsselgewalt dieses Augenblicks über ein ganz bestimmtes [...] Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen; und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als messianische zu erkennen gibt." (I/3, 1231)

Praktisch entsteht Jetztzeit, indem die revolutionären Kräfte den kontinuierlichen Zeitablauf unterbrechen. Ihnen ist *„das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, (...) im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich."* (I/2, 701). Benjamin illustriert dieses Abbrechen des Zeitverlaufes und zeitliche Neubeginnen im Interesse der neuen Sache mit einem Beispiel aus der französischen Revolutionsgeschichte:

> „Noch in der Juli-Revolution [von 1830] hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewusstsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, dass an mehreren Stellen von Paris unabhängig voneinander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde." (702).

So wurde symbolisch der vom Uhrwerk angezeigte gleichmäßige kontinuierliche Fortgang der alten Zeit verneint zugunsten einer Stillstellung, um dem neuen Leben „Raum", das heißt, seine Zeit, zu geben.

In der homogenen und leeren Zeit der konventionellen Geschichtsschreibung hingegen unterscheiden sich die Zeitpunkte nur durch die Intervalle, die zwischen, vor und hinter ihnen liegen. Im Eingedenken hat dagegen jeder Zeitpunkt seinen besonderen Inhalt, der ihn zu einem tendenziell unendlichen Zeitraum ausdehnt, der ihn von anderen unterscheidet. Rhythmus, Pulsschlag und Verlauf der Zeit sind markiert durch die diskontinuierlichen und unregelmäßigen Durchbrüche der Befreiungsereignisse, die die Konstellationen der Jetzt-Zeit bilden.

„Die Große Revolution führte [daher] *einen neuen Kalender ein"*, um Abbruch und Neubeginn zu bekräftigen (701). Kalender haben zwei Eigentümlichkeiten, durch welche sie sich von Uhren unterscheiden, und geeignet sind zur Darstellung der revolutionären Zeitauffassung. Im Unterschied zur gleichmäßigen und unendlichen Zeitmessung von Uhren haben sie einen Anfang. Und ferner können in ihnen herausragende Augenblicke oder auch Zeitabschnitte markiert werden. Der Sieg der Revolution wird in ihrem neuen Kalender zugleich als der Anfang einer neuen Zeitrechnung verzeichnet. Die ganze kommende ebenso wie die vergangene Zeit werden im Lichte des revolutionären Beginns einer neuen Lebensweise gekennzeichnet, auf ihn bezogen, in seinem Lichte gesehen. Zugleich ist der revolutionäre Anfang die Mitte der physikalisch gemessenen Zeit und verweist auf ihren Anfang und auf ihr Ende, die im Unendlichen liegen. Daher werden die Daten der Geschehnisse der Revolution und die damit verbundenen der ferneren Vergangenheit durch Verzeichnen herausgehoben zum Nutzen des verbindenden, vergegenwärtigend mit hineinnehmenden, kräftigenden Eingedenkens und gedenkenden Feierns. Die Augenblicke des vergangenen Befreiungsgeschehens, die der neue Kalender markiert, sind diskontinuierliche, mit revolutionären Inhalten geladene Jetztzeiten, bezogen auf die Jetztzeit der augenblicklichen Gegenwart.[114]

Exkurs: Zeit, Utopie und Erlösung

Im folgenden werden einige Überlegungen angeschlossen, die mit Benjamins Begriff der Jetzt-Zeit in einem eher assoziativen Zusammenhange stehen – also mit ihm eine Konstellation bilden.[115] Sie betreffen das Verhältnis des Benjaminschen Denkens zur Utopie.

Um Benjamins Begriffe Eingedenken und Jetztzeit auf den Begriff der Utopie zu beziehen, ist es nützlich, zwei antagonistische Konzeptionen der Zeit und der Utopie zu unterscheiden. Es handelt sich einmal um eine Negation der Gegenwart zugunsten einer Zukunft, die nie Gegenwart werden will, daher um eine Negation zugunsten einer schlechten Unendlichkeit, weil in ihr die Distanz zur Zukunft stets erneuert wird durch scheinbare Annäherungen, die in Wirklichkeit den Abstand konstant halten oder gar Entfernungen von ihr sind. Hier negiert die Negation der Gegenwart zugleich diejenige Wirklichkeit, die gegenwärtiger Beginn der Verwirklichung der Zukunft werden könnte. Dem gegenüber steht die Bejahung der Gegenwart, die die Bejahung der gegenwärtigen Möglichkeiten der Zukunft und den unmittelbaren Beginn ihrer Realisierung ebenso einschließt wie die Aktualisierungen der nicht verwirklichten Möglichkeiten in der Vergangenheit.

---

114 Ähnlich wie für Benjamin, so ist auch für den Theologen Eugen Drewermann alle bedeutsame Wirklichkeit in der jeweiligen Gegenwart konzentriert. Die wache Aufmerksamkeit für die flüchtigen, unscheinbaren Geschehnisse in der Gegenwart ist der entscheidende geistige Akt. Und er tendiert notwendig dazu, die Form der Poesie annehmen. – *„Dichtung"*, so Drewermann, *„ist unmöglich ohne eine ständige liebevolle Aufmerksamkeit gegenüber den flüchtigen Einzelheiten eines vorbeihuschenden Augenblicks: ein einzelner Kirschblütenzweig, ein seltsam geformter Kiesel am Bachbett, die Kräuselung des Wassers in der Strömung, der Schimmer der Augen in dem faltigen Gesicht einer alten Frau, die Bewegung der Finger, während jemand spricht, die Kleidung, die ein Passant auf der Straße trägt, die Einrichtung des Wohnzimmers eines Freundes bei einem Besuch, die Art seiner Rede, die Wahl der Worte, die er spricht ..."* (DREWERMANN, 1996, 223).

115 Es wäre nützlich, einmal der Frage nachzugehen, ob nicht die Assoziation die psychische Form der Logik des Eingedenkens sein könnte, und daher die Theorie der Psychoanalyse für die Erkenntnistheorie des Eingedenkens fruchtbar gemacht werden sollte.

Utopisches Handeln und Denken, so ergibt sich aus dieser Überlegung, muß immer von der Gegenwart, nie von der Vergangenheit oder von der Zukunft ausgehen. Der Beginn in der Gegenwart ist im Interesse der Befreiung der Vergangenheit aus bloßer Vergänglichkeit vermittels der Erinnerung, der Vergegenwärtigung und der erstmaligen oder vollendeten oder nochmaligen Realisierung. Ebenso ist der Beginn in der Gegenwart im Interesse der Befreiung der Zukunft vom Aufschub, von der Verschiebung, durch Vorwegnahme und Verwirklichung. Vergegenwärtigung befreit Vergangenheit von Vergänglichkeit, Vorwegnahme Zukunft von Ungewissheit.

Der Unterschied zwischen gegenwartszentrierter und gleichmäßig verlaufender Zeit verweist auf *zwei entgegengesetzte Begriffe der Utopie.* Sie sind mit Rosenzweigs Entgegensetzung von Utopie und Erlösung verwandt. Man kann Utopie im Horizont der Erlösung von Utopie ohne diesen Horizont unterscheiden. Aber letztere Utopie kann es eigentlich gar nicht geben, da für den Begriff der Utopie die dialogische Konstellation des Hier und Jetzt mit der Perspektive der Hoffnung im Vergangenen und im Zukünftigen wesentlich ist. Denn Erlösung ist, zumindest gemäß dem Begriff, den sich Benjamin von Messianität macht, im Blick auf die Vergangenheit die verwirklichende Rettung der Hoffnungen derer, die mit ihnen im Herzen gestorben sind, und das Sichtbar- und Wirklich-Werden dessen, was noch keines Menschen Auge je gesehen hat: die Einwohnung Gottes in einer befreiten Menschheit und in einer versöhnten Natur, versöhnt sowohl mit sich selbst wie mit den Menschen.

Ohne Vermittlung mit Erlösung ist Utopie in der Gegenwart ein reines Nichts und nur ein *Gedanke* an eine (ferne) *Zukunft*, der angeblich das Leben in der Gegenwart geopfert werden muss, oder sie ist eine wehmütige Erinnerung an eine verlorene Vergangenheit, an das Verlorene Paradies. Vermittelt mit Erlösung ist Utopie jedoch *eine Praxis in der Gegenwart.* Im ersten Falle ist die Gegenwart und ihre Wirklichkeit das Nicht- und Anti-Utopische. Die Zukunft hingegen ist das Unwirkliche und Utopische, das Utopische als unwirklich. Das, was wirklich ist, ist nicht utopisch: die Gegenwart. Das, was utopisch ist, bleibt unwirklich: die Zukunft. Es sieht sich verwiesen auf die unendliche Ferne einer unerreichbaren „Dereinst." Mit dieser Auffassung, die wirkliche Gegenwart und unwirkliche Zukunft einander entgegensetzt, ist:

a) die Utopie der Wirklichkeit entgegengesetzt. Die Wirklichkeit kann niemals utopisch sein, die Utopie der ungewissen Zukunft niemals wirklich werden;

b) die Utopie, wenn sie nicht total verneint wird, auf Imagination und pure Theorie beschränkt;

c) damit aber auch *die Wirklichkeit der Gegenwart geleugnet.* Denn es gibt sie nicht ohne vergegenwärtigte Vergangenheit und vorweggenommene Zukunft. Durch ihre Vergänglichkeit verfällt die pure Gegenwart der Vergangenheit, statt jene für die Gegenwart fruchtbar zu machen und diese dadurch zu affirmieren. Durch Verschiebung hingegen verfällt die Gegenwart einer Zukunft, die nie Gegenwart wird, sondern sich immer erneut von der Gegenwart entfernt, statt dass die Zukunft in die Gegenwart hineingezogen, in ihr vorweggenommen und verwirklicht würde.

Das Leben in der Wirklichkeit der Gegenwart ist also der Schlüssel zur Wirklichkeit der Utopie. Darin sind die Vergegenwärtigung der Vergangenheit – elegische Auffassung der Utopie und des Glücks – und die Vorwegnahme der Zukunft – hymnische Auffassung der Utopie und des Glücks – miteinander verschränkt.

Die authentische Utopie der Verwirklichung im Hier und Jetzt und das Verlöschen der Gegenwart in Vergangenheit, die unwiederbringlich dahin ist, und in Zukunft, die nicht wirklich werden will, haben ein entgegengesetztes Verhältnis zur Zeit, wie schon

gesagt wurde. Aber, sie haben auch eine Beziehung zum Verhältnis von *Theorie und Praxis.* Die echte Utopie ist Vorrang der Praxis gegenüber der Imagination, in Vergegenwärtigung und Vorwegnahme bei der Verwirklichung der Möglichkeiten der Gegenwart.

Die Pseudo-Utopie hat kein Interesse an der Aktualisierung der Vergangenheit, betrachtet sie als abgeschlossen und interessiert sich nur für die Zukunft – wenn sie nicht von vornherein insofern eine Pseudo-Utopie ist, als sie einen Teil der schlechten Wirklichkeit hypostasiert. Die Fixierung auf die Zukunft, die von der Vergangenheit und von der Gegenwart absieht, bedeutet

a) die schlecht unendliche Verschiebung der Praxis der Utopie in die jeweilige Zukunft, den immer erneuten Aufschub ihrer Verwirklichung in die Nicht-Wirklichkeit der Zukunft;

b) die Ersetzung einer gegenwärtig möglichen Praxis der Utopie, die jetzt beginnen würde, die vergangenen und zukünftigen Möglichkeiten zu verwirklichen, durch Visionen und Theorien über die Zukunft, getrennt von der Praxis;

c) das Nebeneinander einer schlechten Gegenwart ohne Vergegenwärtigung und Vorwegnahme und einer „Utopie" ohne Praxis als reine Vision einer, auf diese Weise, nie wirklich werdenden Zukunft.

Verwirklichung in der Gegenwart als Vergegenwärtigung und Vorwegnahme und andererseits das Fehlen einer solchen Praxis, daher Vergänglichkeit und Verschiebung, ohne Gegenwart, stehen als Alternativen des Denkens und des Handelns einander gegenüber. Der Vorrang der Theorie oder Vision und die Verfehlung der Gegenwart durch Vergangenheits- (Vergänglichkeits-) und andererseits Zukunftsfixierung geben dieser Art der Utopie eine ideologische Funktion. Sie verlegt die Erfüllung der Hoffnungen aus der Vergangenheit und der Zukunft mit den Möglichkeiten der Gegenwart in eine ferne Zukunft, die nicht mit der Gegenwart vermittelt ist. Diese Zukunftsvisionen rechtfertigen konsequent die Negation der Utopie in der Gegenwart, extrem in deren Opferung. Hingegen geben der Vorrang der Praxis hinsichtlich der Utopie und die Konzentration der Zeit in der Gegenwart – angereichert durch Vergangenheit und Zukunft – dieser Auffassung von Utopie *eine subversive Funktion innerhalb der gegenwärtigen Wirklichkeit.*

Gegenwart ist wirklich, indem sie Verwirklichung ist. Sie ist der *Kairos*, in dem das alles Entscheidende geschieht, die *Jetzt-Zeit.* Aktiv wird der Entwurf des Lebens gewagt, es als Herausforderung angenommen. „Passiv" wird das schon vorhandene gute Leben bestätigt und behutsam gefördert. Vergangenheit und Zukunft haben nur Wirklichkeit als Elemente der Verwirklichung in der Gegenwart. Vergegenwärtigung ist die Verwandlung der Vergangenheit in die Gegenwart; Vorwegnahme ist die Verwandlung der Zukunft in diese Gegenwart.

Gegenwart ist wirklich nur durch Verwirklichung, durch das Werden des Wirklichen. Nur so kann sie auch Verwirklichung als Vergegenwärtigung und als Vorwegnahme sein. Ohne ein Bestandteil der Verwirklichung in der Gegenwart zu sein, sind Vergangenheit und Zukunft, und ebenso die Gegenwart selber, ein reines Nichts. Die Vergangenheit ist dann ein Nichts, das für die Gegenwart verschlossen bleibt, die Zukunft ist ein Nichts, das niemals Gegenwart sein kann. Denn es ist in dieser Anschauung die Gegenwart nicht gegeben als Zeit, in deren Verwirklichung Vergangenheit und Zukunft aufgehoben sind. Die Gegenwart kann nicht Verwirklichung von Vergangenheit und Zukunft sein, wenn sie selber nicht Verwirklichung ihrer Wirklichkeit ist. Die Gegenwart ist dann Nicht-Wirklichkeit – sowohl ihrer selbst wie der Vergangenheit und der Zukunft – wenn sie dieses Nichts ist.

Paradox lässt sich formulieren: Es gibt jetzt nur Vergangenheit, die nicht ist, weil sie schon war, und Zukunft, die nicht ist, weil sie erst noch kommen soll. Was in der Gegenwart ist, das ist nicht, und was nicht mehr oder noch nicht ist, das ist. Die Gegenwart ist nurmehr ein Nichts, da sie sich auf dem Kontinuum der Zeit zu einem unendlich kleinen Punkte zusammenzieht, zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Der Punkt ist so winzig geworden durch immer erneutes Abspalten der Vergangenheit und der Zukunft von der Gegenwart. Die Gegenwart wird also dieser Punkt, indem immer neu von ihr das Nichts des immer schon Gewesenen und das Nichts des immer erst Zukünftigen sich scheidet. Im schlechten Unendlichen ist die Gegenwart dann das Nichts, als dieser unendlich kleine Punkt, zusammen mit dem Nichts des Gewesenen und dem Nichts des Zukünftigen.

Die Zeit wird, unter diesen Umständen ein homogenes, lineares und zugleich leeres Kontinuum, wie Benjamin immer wieder betont, aus dem, mit der Wirklichkeit, die Struktur der Zeit selber getilgt ist. Denn Struktur und Rhythmus werden der Zeit verliehen von dem pulsierenden Leben, das *in* der Zeit erscheint. Der Unterschied von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verschwindet. Er ist nicht aufbewahrt, wie in der anderen Konzeption. Er verschwindet mit den Wirklichkeiten und ihren Bedeutungen, die der Zeit überhaupt erst ihre Struktur geben, welche aber in dieser negativen Auffassung nicht existieren. An jedem beliebigen Punkte in diesem homogenen und leeren Strom der Zeit gruppiert sich das Nichts einer Gegenwart mit dem Nichts einer Vergangenheit und einer Zukunft zur Nichtigkeit der Zeit. Als Nichts werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft austauschbar. Die Zeit selber verschwindet, aber nicht in einer erfüllten Gegenwart, sondern in einem absoluten Nichts.

Bilder und Erzählungen[116]

Überwiegend ist die Realität nicht dialogisch strukturiert, sondern folgt den Gesetzen der instrumentellen Vernunft. Dieser Vernunft und ihrer realen Existenz

[116] Für die Theorie des dialektischen Bildes bei Benjamin zentral ist die gründliche und erhellende Studie von Susan Buck-Morss, 1995. Allerdings wird sie der theologischen Vermittlung von Benjamins Denken insofern nicht hinreichend gerecht, als sie sein Programm der Profanierung theologischer Gehalte bloß als Fortschritt gegenüber der ersten unmittelbar theologischen und metaphysische Phase seines Denkens nachzeichnet, ohne die Problematik dieses Fortschrittes hinreichend zu bedenken. Sie ist im Widerspruch zwischen dem Anspruch einer theologischen Begründung und andererseits einer *vollständigen* Auflösung des theologischen Gehaltes gelegen, die ihm gerade durch diese hindurch treu bleiben soll. Vgl. Buck-Morss' Darstellung des Überganges vom Trauerspielbuch zu den Aphorismen der „Einbahnstraße" p. 27s. und die Darstellung der theologischen Fundierung p. 249–261. – Hingegen zeigt Stéphane Mosès'. (MOSÈS, p. 87–162), wie die theologische Konstitution sich durchhält in den Phasen und wie das dominierende Moment jeder einzelnen – das metaphysische, das ästhetische und das politische – in den jeweils späteren aufgehoben bleibt. Ebenso hat Jacob Taubes den theologischen Ansatz Benjamins hervorgehoben und zudem die Differenz zu Adorno bezeichnet. Dort: Nihilismus als Weltpolitik und ästhetisierter Messianismus: Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. (TAUBES, 1993, 97–106). Konersmann schließlich (vgl. Anm. 43) hebt immer wieder das theologische Konstituens hervor, verhält sich zugleich aber verneinend dazu.

tritt die Dialektik im Stillstand als Logik der befreienden und befreiten Konstellationen entgegen und verlegt ihr den Weg. Darum ist sie zugleich die Logik der Utopie. In ein und demselben Augenblick ist sie ein *Noch-Nicht* und ein *Schon-Jetzt*. Die Utopie ist als die reale Möglichkeit des emanzipierten Lebens gegeben, das sich der repressiv organisierten Realität *in dieser selbst* entgegenstellt, um sie zu überwinden.

Die besondere Logik der Konstellationen der befreienden Momente widersetzt sich ihrer Erkennbarkeit vermittels der Verfahren der positiven Wissenschaften – also der Tatsachenbeobachtungen, Gesetzesanalysen und bedingten Prognosen. Die andere Logik dieser Konstellationen, die wir schon als einen Zusammenhang von Dialektik und Dialogik – genauer: als Übergang der Dialektik in Dialogik und für die psychische Dimension als Assoziation – gekennzeichnet haben, vermittelt sich durch den Reichtum der unreglementierten ganzen Erfahrung hindurch. Dieser Begriff verneint nicht den Erkenntnisgehalt der Wissenschaft, wohl aber die *Isolierung* der Tatsachen und die *Abstraktion* der Gesetze, indem er die Kontexte der Erfahrung im konkreten Ganzen des Wirklichen wiederherstellt und, als besonderer Akzent, darin die realen Möglichkeiten der Emanzipation hervorhebt. Wesentlicher als in Wissenschaft ist daher der Ausdruck dieser Erfahrung und der daraus hervor tretenden Möglichkeiten, in der Sprache der Kunst, vorzüglich in der Sprache der Bilder, Metaphern, bildhaften Gleichnisse, Allegorien und Symbole.

Die Konstellationen sind zugleich *schon* befreite und versöhnte Dialogik und *noch* Dialektik des Kampfes gegen herrschende Widerstände. Oder, in einem *dito popular* zusammengefasst: sie sind wie das Glas Wasser, noch halb leer, aber schon halb voll. Weil sie *reflektierte Utopie* ist, *docta spes*, gibt sich diese Logik der Konstellationen nicht nur und nicht zuerst als Wissenschaft zu erkennen. Sie erscheint vielmehr ästhetisch in „dialektischen Bildern" und in künstlerischen Werken. Diese *ästhetischen* Erscheinungen sind *eine vorzügliche Form*, in der sich die *theologischen Fundamente* des Eingedenkens ausdrücken. Sie sind der Glanz der Wahrheit der möglichen Utopie, ihr schöner Schein inmitten und gegenüber den Katastrophen. In der Fülle des Wirklichen tritt in den Schöpfungen der Ästhetik die Tendenz der Wünsche und Hoffnungen in und gegenüber von Trauer und Schmerz hervor. Erst der theologische Blick oder der des Glaubens – und nur der – macht die gegebene Welt und ihre Geschichte als eine Abfolge von Katastrophen *prophetisch* und die utopische Zukunft als real mögliche andere Gegenwart, als erlöste Welt, *messianisch* sichtbar im ästhetischen Schein der Kunst. Als Darstellung dieser anderen Welt tauchen in Benjamins Werk die folgenden Bilder auf, von denen noch näher zu reden sein wird: *Engel der Geschichte, Engel vor dem Throne Gottes, Löschblatt und Tinte, bucklicht Männlein* (diese beiden Letztgenannten sind uns im Teil B dieser Arbeit schon begegnet), *nach rückwärts gewandter Prophet.*

Das sind die dialektischen Bilder, die grundlegende Sachverhalte in allen Konstellationen eines jeden Augenblicks strukturieren. Von ihnen zu unter-

scheiden sind die besonderen dialektischen Bilder, die die jeweils ganz besondere Konstellation einer jeweiligen Dialektik im Stillstande in einem ganz bestimmten Augenblick von Gefahr und Chance in Vergangenheit und Gegenwart sichtbar machen inmitten einer besonderen, augenblicklichen Praxis von Widerstand und Befreiung.

Dialektische Bilder

Schon bisher wurde eine Eigentümlichkeit des Benjaminschen Denkens deutlich: die bildhafte Darstellung von Gedanken. Sowohl die grundlegenden Strukturen wie die einzelnen Resultate der Erkenntnisform des Eingedenkens werden in Bildern ausgedrückt. Die Bilder von Puppe und Zwerg, von Löschblatt und Tinte, das bucklichte Männlein, das Eingedenken im Bilde des sichtbar werdenden ultravioletten Teils des Lichtes in der physikalischen Spektralanalyse – sie alle meinen komplexe Sachverhalte der Beziehung von Theologie und Marxismus. Die im folgenden noch zu zeigenden Bilder vom Engel der Geschichte und vom rückwärts gewandten Propheten veranschaulichen, wie sich das Bild der bisherigen Geschichte als ein wachsendes Trümmerfeld mit gleichwohl eingeschlossenen, daher herauszusprengenden Elementen und Spuren von Glück im Auge eines wahrhaftigen Beobachters abbildet. Das Zitat des Bildes vom Gesang der Engel aus der jüdischen Mystik veranschaulicht schließlich einige Eigentümlichkeiten der richtigen Erkenntnis in der Form der dialektischen Bilder.

Dialektische Bilder sind keine Urphänomene, etwa im Sinne der Jungschen Archetypen. Es sind Aufbrüche, die dem Ursprünglichen entsprungen sind, sich ihm entrissen haben und vom Historiker als Material aus ihm herausgesprengt und dann konstruiert worden sind. *„Das* [spontan] *bildschaffende Medium in uns"*, so zitiert Benjamin im *Passagen-Werk* Rudolf Borchards Epilogomena zu Dante I, ist allerst noch *„zu dem stereoskopischen und dimensionalen Sehen in die Tiefe der geschichtlichen Schatten zu erziehen."*(V/1, 571 – zur dialektischen Konstruktion des Begriffs Ursprung vgl. weiter unten). Die benannten Bilder betreffen die allgemeinen Form der Erkenntnis. Aber genauso haben die Erkenntnisse bestimmter Konstellationen gegenwärtiger und vergangener Augenblicke in jeweiligen Jetzt-Zeiten Bild-Charakter. Diese Bildhaftigkeit der richtigen Erkenntnis ist ihre besondere *ästhetische Form* und eine notwendige Darstellungsweise ihres inversen *theologischen Gehalts.* Näherhin ergibt sich die Notwendigkeit des Erkennens in Bildern aus der besonderen Logik, die sie ausdrücken, und der praktischen Funktion, die sie haben sollen. Die Elemente der *Chancen* in gegenwärtigen und vergangenen Gefahrensituationen sind einzelne und konkrete. Dieser ihr, in sich reicher und anschaulicher, Charakter bleibt erhalten in den Konstellationen, zu denen sie sowohl absichtslos im empfangenden Erkennen zusammentreten wie durch bewussten entschlossenen Zugriff in ihm zusammengefügt werden. Diese Erkenntnisinhalte sind besondere, einzelne und konkrete, *weil* sie aus begrifflicher Unterordnung ganz ebenso wie aus realer

Unterdrückung herausgelöst werden und weil sie ihrem Wesen nach nicht systematische Struktur und kontinuierlicher Prozess, sondern Abbruch und Durchbruch gegenüber beiden sind.

In der Herstellung und Darstellung dieser Bilder tritt eine besondere Verwendung der Prinzipien der theoretischen Konstruktion und der anschaulichen Erzählung einer anderen konventionellen gegenüber. (292) In der *konventionellen Geschichtsschreibung* ist das *Kontinuum* der Herrschaft, ihre systematische und hierarchische Struktur, der immer schon vorgegebene *konstruktive* Rahmen. In diesem strukturellen Rahmen werden die Ereignisse so erzählt, daß sie diese Struktur und dieses scheinbare Kontinuum bestätigen. *Dies Erzählen fühlt sich ein in die Perspektive der Herrschaft.* Diese Perspektive enthält die Motive der Sieger und ihre Sicht sowohl von sich selbst wie auch von dem und den Besiegten als Beute und Material der Herrschaft.[117]

Mit Hinweis auf *Marx'* begrifflich prägnante Analyse des Kapitals betont Benjamin gegenüber solcher sich einfühlenden Geschichtsschreibung, als Erzählung des Gewesenen, wie es als Erbe in die heutigen Herrschaftsverhältnisse eingegangen ist, die grundlegende Notwendigkeit der *Konstruktion.* Sie nimmt hier eine *negative* und eine *positive* Gestalt an. Unabdingbar ist zuerst die Zerstörung der Geschichtsdarstellungen aus der Sicht von Strukturen und von Subjekten der Herrschaft. Nur so kann aus ihnen Wirklichkeit und Sichtweise der Unterdrückten herausgesprengt und erkannt werden. Also geht es immer wieder um den denkenden wie realen Abbruch von System und Kontinuum und um Durchbruch und Herauslösen der für einen anderen Beginn entscheidenden konkreten Elemente. In Anlehnung an Marx' Verfahren, Analyse des Kapitalismus in der besonderen Form der Kritik zu betreiben, fordert Benjamin, durch Konstruktion die Gleichzeitigkeit von Struktur und Widerspruch *und* die mögliche Auflösung der Struktur durch den Widerspruch (oder die Widersprüche) zu zeigen. Das *positive* Moment der Konstruktion ist also gegeben in Struktur und Prozess des negativen dialektischen Widerstandes, der von solcher Konstellationen ausgeht, die sich befreien von Herrschaft und von deren scheinbarer Kontinuität und Totalität. Die konstruktive Dynamik dieses Widerstandes umgreift notwendig das Moment der Destruktion. Vor allem aber ist diese Dynamik vermittelt durch etwas, das notwendig *nicht* selbst Destruktion oder Konstruktion ist. Das ist die freie, spontane Konstellation der positiven Elemente schon jetzt realer Freiheit *in* der noch bestehenden Unterdrückung und *gegen* sie. Diese Elemente und ihre Konstellationen sind nichts weniger als die unverzichtbare Basis und das Ziel der gesamten intellektuellen Konstruktion, sowohl der Struktur wie der Dynamik des Widerstandes.

Die konkreten Konstellationen sind *schon* der Übergang zu einer Darstellung, die sich *nicht mehr* in Herrschaft einfühlt. Vielmehr zeigt sie die komplexe

[117] Im Zeitalter der Moderne ist das vorwiegend, aber nicht allein, die unpersönliche Herrschaft der sogenannte Sachzwänge, die auf dem „Sachzwang" der kapitalistischen Wachstumsdynamik beruhen.

Wirklichkeit der Unterdrückten *ohne* solche Einfühlung, die diese Wirklichkeit nur verzerren oder ganz übergehen würde Diese Darstellung geht nun notwendig dazu über, sich in die schon aktuelle aber erst noch zu befreiende Fülle des Lebens der Unterdrückten einzufühlen. Die Darstellung dieses real möglichen befreiten Lebens, über die Analyse seiner Bedingungen, Ursachen und Wirkungen hinaus, ist daher *nicht mehr Konstruktion, sondern Erzählung besonderer Art.* Dieses Erzählen, das anschauliche Zeigen, setzt das Analysieren und Konstruieren der Chancen angesichts von Gefahren im wirklichen Leben und im Widerstand der Unterdrückten voraus. Das *Hinzeigen*[118] auf das Konkrete ist etwas anderes als die Analyse oder die Konstruktion. Dies Konkrete, dem sich das Zeigen als intellektueller Akt aber nicht gleichmachen darf, ist Grund und Ziel des Analysierens und Kritisierens. Die Konstruktion ist vermittelt mit dem anschaulichen Erzählen von der Eigenart und den Inhalten, von der Kraft und der Energie des Lebens, das das Fundament des Widerstandes bildet und ihm eine Zielperspektive weist.

Benjamin hat selber diese Notwendigkeit einer *anderen* Einfühlung in die Welt der Unterdrückten und in ihre Emanzipationsdynamik nicht als eine methodische Forderung an die geschichtliche Erkenntnis *expressis verbis* herangetragen. Aber sie ist eine Konsequenz seiner Gedanken. Daher widerspricht sie nur auf den ersten Blick seiner methodischen Forderung in den *Paralipomena* zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, in denen er, mit Verweis auf Marx, polemisch theoretische Konstruktion als einziges Erkenntnisprinzip dem sich einfühlenden Erzählen gegenüber stellt. Aber der *Zusammenhang von kritischer Analyse und Konstruktion mit einem Erzählen anderer Art* ergibt sich doch als die von Benjamin beabsichtigte schlüssige Alternative zur herkömmlichen Konstruktion und Erzählung in der herrschenden und konventionellen Geschichtsschreibung. Das Moment, welches kühle Analyse und Konstruktion und andererseits anschauliches Erzählen vom Leben und Kampf der Unterdrückten miteinander vermittelt, ist zugleich der zentrale Begriff der Dialektik im Stillstand: Konstellation. Nachdem einmal, vor allem negativ, durch das Heraussprengen und Konstellieren der Befreiungsmomente aus Geschichte und Gegenwart, der konstruktive Rahmen geschaffen ist, müssen diese Elemente, ihr Leben und ihre Eigenart, ihre Bündnisse untereinander und ihre konkreten Widerstandsdynamik anschaulich gezeigt und erzählt werden. Denn sie sind selber nicht konstruktiv im Sinne von abstrakt, systematisch und kontinuierlich, sondern episch im Sinne von anschaulich, konkret, einzeln, fragmentarisch und diskontinuierlich. Benjamin selbst hat diesen das Einzelne rettenden Sinn des Erzählens in seiner Theorie des Erzählens bekräftigt, die er am Werke des russischen Schriftstellers Nikolai Lesskow entwickelt. Dieses Beispiel wird weiter unten noch näher erörtert.

[118] Vgl. Martin Buber: *„Ich habe keine Botschaft; ich habe nur zu zeigen."*

Die Methode einer Verbindung von analytischer Destruktion, montierender Konstruktion und anschaulicher Erzählung, als Logik des Benjaminschen Gedankens aufgefasst, hat Benjamin indirekt bekräftigt in seiner Zustimmung zur ästhetischen und politischen Theorie und Theaterpraxis des epischen Theaters von Bertolt Brecht. Dessen zentraler Begriff, *Verfremdung*, meint genau diese Verbindung von destruktiver Konstruktion eines offenen Zeit-Raumes für das Leben der Unterdrückten und das episch breite Zeigen dieses Lebens, in seiner Besonderheit und in dessen Unterdrückung, in seinem Widerstand und in dessen Chancen. Schließlich bestätigt auch Benjamins eigene Terminologie diesen Zusammenhang, wenn er von *dialektischen Bildern* spricht. Sie sind zwar dialektisch konstruiert oder montiert, bleiben aber anschaulich, bildhaft. Sie sind nicht nur konstruiert, sondern auch zwanglose Konstellation und Dialogik der Elemente. Benjamins Bezug auf Marx in diesem Zusammenhang ist durchaus problematisch, weil er methodisch zwei sehr unterschiedliche Aspekte der kritischen Erkenntnis in eins setzt: die kritische Analyse der systemischen Logik der modernen Herrschaft als Kapitalverwertung und die positive Veranschaulichung der unsystematischen, fragmentarischen Durchbrüche durch diese wie durch andere Herrschaftsformen. In den Ansätzen zur Entfaltung seiner Konzeption trägt Benjamin jedoch, wie gesagt, dieser Differenz angemessen Rechnung. Das konstruktive Moment bleibt, freilich anders, in diesem zweiten zeigenden und erzählenden Aspekt der Theorie gewahrt als *Konstellation*, die verschiedene historische Erfahrungen in der Jetzt-Zeit einer Gegenwart *montiert.*

Gesang der Engel

Die logische Konfiguration des eingedenkenden Erkennens konkretisiert sich im jeweiligen historischen Material in dialektischen Bildern. Konfrontiert mit der im ersten Teil dieser Untersuchung bezeichneten doppelten Gefahrensituation des Vergessens und der herrschaftskonformen Affirmation, reagiert das Eingedenken mit aufblitzenden Bildern, in denen *„die Vergangenheit sich zu einem Augenblick – zum dialektischen Bilde – zusammenzieht."* (I/3, 1233). Die Bilder aus der Vergangenheit treten mit denen in der Gegenwart in eine Beziehung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. So ist im Begreifen der Wirklichkeit *„die Beziehung* [...] *des Gewesenen zum Jetzt* [...] *nicht zeitlicher, sondern bildlicher Natur."* (V/1, 578). Diese Gleichzeitigkeit von Augenblicken in Vergangenheit und Gegenwart ist noch näher zu verstehen. Denn *„nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft"*. (ebd.) Die Wirklichkeit des Lebens in der Gegenwart ist nicht die notwendige und unausweichliche Folge der Vergangenheit. Vielmehr hätte es auch anders kommen können. Und darum korrespondiert dieser Möglichkeit ei-

ner anderen Gegenwart, dass auch in der Vergangenheit Verschiedenes möglich war.[119]

Der geschichtliche Zeitverlauf ist also nicht als determiniertes Schicksal von Ursachen und Wirkungen zu betrachten. Vielmehr stehen im Mittelpunkt einer angemessenen Betrachtung die konstellierten Befreiungschancen in Vergangenheit und Gegenwart. Zwar sind sie eminent bedroht, aber nicht schicksalhaft determiniert. *Darum* ist ihre Erkenntnis und ihre Verwirklichung eine reale Möglichkeit. Den Gefahren kann Widerstand entgegengesetzt werden. Das Wahrnehmen der Chancen und ihrer Konstellationen ist sowohl Fundament wie Perspektive des Widerstandes. Ein jedes der dialektischen Bilder ist *„dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt."* (V/1, 578). Das Eingedenken macht in dieser Konstellation *„eine messianische Kraft in der Geschichte fest."* (I/3, 1232). Das Eingedenken ist die Wahrnehmung sowohl der Gefahren wie der Rettungschancen in den Augenblicken von Vergangenheit und Gegenwart.

Ihre Logik ist nicht Verkettung von Ursache und Wirkung, sondern Konstellation und Assoziation des Ähnlichen und auf der andren Seite Feststellung und Analyse der Widersprüche. Sie ist Dialog zwischen Ähnlichem und Dialektik als Widerspruch gegen Unterdrückung innerhalb eines Diskontinuums der Zeit.

Die dialektischen Bilder, in denen die geschichtliche Wahrheit sich ausspricht, sind Gedanken in der Form des Bildes. *„Die Idee ist Monade – das heißt in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt* [als Bildmontage!]. *Ihrer Darstellung ist zur Aufgabe nichts Geringeres gesetzt, als dieses Bild der Welt in seiner Verkürzung zu zeichnen."* (I/1, 228) Eingedenken fordert ein zugleich kontemplatives wie konstruktives Verhalten des Denkens. *„In einer von Spannungen gesättigten Konstellation"* hält das Denken *„plötzlich ein"* und *„erteilt* [...] *derselben einen Chok, durch den es sich als Monade kristallisiert."* (I,2, 702/703) – das heißt als konzentriertes Bild.

Die Erkenntnismethode, die Benjamin vorschlägt, zeigt in Bildern, wie Gefahr und Chance in Vergangenheit und Gegenwart zusammenhängen. Weil es Gefahr wie Chance im gegenwärtigen Augenblick realer Kämpfe sichtbar macht, trägt *„das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit* [...] *im höchsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Momentes."* (V/1, 578) Zudem beabsichtigt diese vergegenwärtigende Geschichtserkenntnis so über Geschichte zu denken wie die aktuell kämpfenden Menschen. In ihnen treffen das Subjekt der Geschichte und das Subjekt der Geschichtsschreibung, als „Reflex" jener Kämpfe, zusammen. Der revolutionäre Historiker versucht, den Kämpfenden seine Stimme zu leihen. Damit steht er an ihrer Seite, im Bunde mit ihnen, *ohne* doch etwas aufzugeben von der Autonomie der Praxis und auf der anderen Seite der Autonomie des Denkens, das diese Praxis reflektiert.

> Daher hängt „die Befugnis des Historikers an seinem geschärften Bewusstsein für die Krise, in die das Subjekt der Geschichte jeweils getreten ist. Dieses Subjekt ist beileibe kein Transzendentalsubjekt, sondern die kämpfende unterdrückte Klasse in ihrer exponiertesten Situation." (I/3, 1243).

Und schließlich sind die gemeinschaftliche und die persönliche Ebene in der historiographischen Aktualisierung der Vergangenheit vermittelt: Das in der materialistischen Geschichtsschreibung *„aufblitzende Bild der Vergangenheit ähnelt den Bildern der eigenen Vergangenheit, die den Menschen im Augenblick der Gefahr antreten."* (ebd.)

Einige Eigentümlichkeiten der dialektischen Bilder der wahren Erkenntnis erläutert Benjamin anhand einer *Erzählung aus der Kabbala,* also aus der jüdischen Mystik. Ihr zufolge schafft *„Gott in jedem Nu eine Unzahl neuer Engel, die jeder nur bestimmt sind, ehe sie ins Nichts zergehen, einen Augenblick das Lob von Gott vor seinem Thron zu singen."* (VI/523).[120] Die wahre Erkenntnis von der Vergangenheit, so sagt Benjamin mit diesem Bild als Gleichnis, ist beschaffen wie diese augenblicklichen Lieder der Engel in der mystischen kabbalistischen Erzählung. Die Subjekte der Erkenntnis sind wie diese Engel. Das Eingedenken ist wie ein Anstimmen ihrer Lieder. Ihr Inhalt ist eine jeweilige Konstellation mit den Chancen darin, das vorhandene Leid zu heilen oder doch zu verringern. Diese jeweilige Wahrheit hat ihre besondere Zeit. Sie ergibt sich

> „nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt." „Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei." „Es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte" (I/2, 695),

wenn es nicht in eine Konstellation mit der augenblicklichen Gegenwart eintritt und geistesgegenwärtig als solche Konstellation festgehalten wird, als kostbarste

[119] Als eines unter den möglichen Beispielen kann der Stalinismus oder, begrifflich klarer und genauer bestimmt, der integrale *zentralbürokratische Etatismus* in der früheren Sowjetunion angesehen werden. Der Staatsstreich der Bolschewiki im Oktober des Jahres 1917, der nicht allein gegen die Reste der zaristischen Autokratie und gegen die Anfänge der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch gegen jene Rätedemokratie – als Volksherrschaft *sui generis* – geführt worden ist, die sich die Bolschewiki, seit Lenins April-Thesen, unaufrichtig, weil bloß taktisch und vorübergehend, auf ihre Fahnen geheftet hatten.- Demgegenüber verlangt die Erkenntnismethode der eingedenkenden Aktualisierung die These zu explizieren: *Es hätte auch anders kommen können.* Denn die Vergangenheit ist mehr und anders als eine bloße Bedingung der Gegenwart. Die Gegenwart ist mehr und anders als eine bloße Folge der Vergangenheit.

[120] Eine ähnliche Formulierung Benjamins in seinem Essay *Karl Kraus* (II/1, p. 367), wo allerdings der Talmud, und nicht die Kabbala, als Quelle des Gedankens angegeben wird: *„(...) ein neuer Engel; vielleicht von jenen einer, welche, nach dem Talmud, neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen, geschaffen werden, um, nachdem sie vor Gott ihre Stimme erhoben haben, aufzuhören und ins Nichts zu vergehen. Klagend, bezichtigend oder jubelnd?"* Immerhin werden hier zusätzlich noch mögliche Inhalte erwogen, die der Gesang der Engel, also der wahre Gedanke, haben könnte.

und für die reflektierende Vermittlung der Praxis unverzichtbare Erkenntnis. Eine Gegenwart, welche ihre besondere Chance für den Abbruch des falschen Fortschritts, für die Befreiung zum guten und richtigen Leben, nicht sieht und nicht praktiziert, muss eben dadurch blind sein für das ihr Ähnliche in der Vergangenheit. Die *Flüchtigkeit* der wahren dialektischen Bilder entspricht derjenigen der realen revolutionären Chancen. Beide verlangen *Geistesgegenwart* vom eingedenkenden Theoretiker so gut wie vom konsequenten Revolutionär. „*Zur Rettung*" der messianischen Chancen „*gehört der feste, scheinbar brutale Zugriff*" (V/1, 592), die der revolutionären Tat ähnliche blitzschnelle geistige Reaktion auf die Gefahr. „*Geistesgegenwart im Erfassen der flüchtigen Bilder*" ist daher „*das Rettende*" (I/3, 1244). Eine Gegenwart, die die Chancen nicht wahrnimmt und verwirklicht, wie sie in den dialektischen Bildern flüchtig sichtbar werden, ist dazu verurteilt, in der schlechten Vergangenheit zu verharren, durch ihre beständige Wiederholung in der jeweiligen Gegenwart.

Ästhetische Form: Namen, Erzählungen und Erkenntnis.

Das Eingedenken, so sagten wir schon, ist der ästhetisch geformte Zusammenhang des prophetischen Blicks auf die Katastrophen mit der messianischen Perspektive der Rettung und Erlösung. Das Eingedenken ist mit Notwendigkeit ästhetisch. Daher bedarf es einer ihm *gemäßen Sprache und literarischen Form.* Benjamins Sprachtheorie thematisiert die Sprache in einem metaphysischen, theologischen Horizont als Mitteilungen des geistigen Wesens der Dinge und der Menschen. Er hat die Begriffe seiner Sprachtheorie nicht unmittelbar auf die Konzeption des Eingedenkens bezogen, weil sie zum Zeitpunkt der Fixierung dieser Theorie noch nicht vorlag. Aber es lässt sich diese Sprachtheorie für das Eingedenken fruchtbar machen.

Für gewöhnlich wird in der herrschenden Geschichtsschreibung den Besiegten zu ihrer Niederlage noch die Schmach der Verhöhnung, Entstellung, Beschuldigung hinzugefügt – der Tilgung aus dem Gedächtnis im Extremfalle. Wer sie waren, was sie wollten und taten, wird im Schmutz von Ideologie und Vorurteil begraben. Sie wollten das Schlechte von vornherein oder taten es im Namen des Guten. Sie konnten aufgrund der angeblichen Logik und Kontinuität der Geschichte nichts anderes als eine neue Herrschaftsform oder eine Variation der alten erreichen. Das sind die gebräuchlichen Varianten der Entstellung des Gedächtnisses an die Geschlagenen. Die eine drückt unmittelbar das Interesse aus, an einem Kontinuum der Herrschaft in der Geschichte festzuhalten. Es gibt keine Alternative, sagt die eine Stimme. Diejenigen, die es besser und anders machen wollen, sind nur ein Teil des bestehenden Schlechten und nicht der Widerstand dagegen. Die andere Stimme entspricht mittelbar dem Interesse, an der Kontinuität der Herrschaft festzuhalten, durch eine reduzierende Analyse, deren *Abstraktionen das praktisch Entscheidende unterschlagen.* Das sind die Freiheitsspielräume und transzendenten Möglichkeiten in jeder geschichtlichen Krisen-

und Umbruchsituation. Sie enthüllen die Kontinuität als einen fundamentalen Gedanken der Herrschaft und die tatsächliche Diskontinuität, die sich dem Durchbrechen der Herrschaft verdankt, als Wirklichkeit und als wahren Gedanken. Es sind die immer neuen Ur-Sprünge und Durchbrüche des richtigen Lebens, das sich widerständig am falschen entzündet und konkretisiert.[121]

Aufgabe der Erkenntnis ist es vor allem, diese Möglichkeiten zu begreifen. Dazu bedarf es einer wahren Sprache, die nicht verdinglichte Inhalte kommuniziert. In dieser wahren Sprache teilt sich, Benjamin zufolge, das geistige Wesen aller Lebewesen und darüber hinaus aller Dinge mit. (II/1, 142) Das geistige Wesen des Menschen und die Sprache, in der es sich mitteilt, besteht darin, in den Worten den Dingen und Lebewesen ihren *richtigen Namen* zu geben. Im Namen gebenden Wort erkennt und anerkennt die Sprache des Menschen in allem sein Wesen . „*Das sprachliche Wesen des Menschen ist* [...], *dass er die Dinge benennt.*" (II/1, 143) Damit erlöst er sie von ihrer Stummheit, lässt sie sprechen, indem er ihre Sprache, die stumm ist, in das menschliche Wort übersetzt. Das ist eine Form der Liebe. Sie schenkt den Dingen und Lebewesen, auch den verstummten Menschen, in Anerkennung und in Zuneigung, was sie sind, aber nicht allein von sich aus sein und sagen können. Sie gibt den Sprachlosen ihre Sprache, sie leiht dem Verstummten ihre Stimme. In der benennenden Sprache teilt sich das geistige Wesen des Menschen auch anderen Menschen mit. Darüber hinaus bestätigt im Namen-Geben der Mensch sich selbst sein geistiges Wesen, er wird sich dessen bewusst als Geist, der die richtigen Namen zu sagen weiß. Sodann teilt „*im Namen das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit*" (II/1, 144). Die Liebe nämlich, in der der Mensch die anderen Wesen und Dinge anspricht, teilt sich

[121] Es hat diese Durchbrüche immer auch gegeben, so in der neuzeitlichen Revolutionsgeschichte Europas. Sie ereigneten sich parallel zur Herausbildung neuer Herrschaftsverhältnisse und gegen sie, zusätzlich zur ideologischen Konformität von geistigen Gehalten mit dieser Herrschaft und gegen sie. Dieses widersprüchliche Spannungsverhältnis von ideologischen und subversiven Momenten ließe sich an den Losungen der Großen Französischen Revolution zeigen: *Liberté, egalité, fraternité.* So wäre in einer aktualisierenden Betrachtung, im Jetzt einer Gegenwart, die kritische Identifikation des patriarchalischen Momentes in Begriffen wie *fraternité* richtig und falsch zugleich. Zwar ist der Ausdruck „Brüderlichkeit" dem unmittelbaren Inhalte nach ideologisch, weil die Solidarität auf die Männer beschränkend. Zugleich aber geht der Ausdruck über diese Beschränkung hinaus. Dies verdankt er der Tatsache, dass er als *Begriff* etwas Allgemeines aussagt und daher eine Tendenz zu allgemeiner Versöhnung, die ihm als Begriff mitgegeben ist, die die Frauen mit dem gleichen Recht und Gewicht einbezieht. Geschwisterlichkeit, die heute aufkommende Bezeichnung, ist in der widersprüchlichen Komplexität von Brüderlichkeit schon angelegt als Selbstwiderspruch mit transzendierender Konsequenz. Bezeichnete eine Kritik bloß die ideologischen Funktion geistiger Gehalte, so lehrt uns dieses Beispiel, so wäre in diesem Festhalten ihrer einfachen Identität mit der herrschaftsförmigen Wirklichkeit die logische Form der konkreten Negation als Wesen von Kritik geopfert zugunsten dieser Bescheidung bei reduzierender Analyse. Die Thematisierung des Widerspruches hingegen zeichnet Kritik aus und ihre Vermittlung mit emanzipatorischer Konsequenz als Verwirklichung des transzendierenden Momentes im dialektischen Widerspruch.

der Liebe mit, deren Name „Gott" lautet. Schließlich erkennt sich das Wesen des Menschen, wie im Anfange der jüdischen Bibel geschrieben, als Dasein im Bilde Gottes. (DIE BIBEL, 1. Gen., 1, 7)

> „[...] der Eigenname des Menschen ist Wort Gottes in menschlichen Lauten [...] Der Eigenname ist die Gemeinschaft des Menschen mit dem schöpferischen Wort Gottes." (II/1, 150)

Allerdings ist dieses Wesen der Sprache zunächst durch eine Entwicklung verloren gegangen, die mythisch in der Bibel als Sündenfall erzählt wird. Die Bibel benutzt Benjamin nicht als *„objektiv offenbarte Wahrheit"* (II/1, 147), sondern als Menschensprache, die aber eine Erfahrung mit dem Wort Gottes ausdrückt. Stéphane Mosès unterscheidet in seiner Darstellung der Benjaminschen Sprachtheorie drei Etappen.

> „Die erste, in der das göttliche Wort als schöpferisches erscheint (Gen 1, 1–31) bezeichnet die Sprache in ihrem ursprünglichen Wesen, da wo sie vollkommen mit der Wirklichkeit übereinstimmt, die sie bezeichnet [...] die Sprache ist hier, ihrem eigensten Wesen nach, wirklichkeitsschaffend." (MOSÈS, 1992, 95)

Die zweite Etappe ist die Sprache Adams im paradiesischen Urzustand, in dem er *„der biblischen Erzählung zufolge* (2. Gen, 18–24) *den Tieren ihre Namen gibt"* (94), ebenso den anderen Menschen. In der dritten Etappe tritt anstelle der Magie der Sprache, aufgrund ihrer Teilhabe am geistigen Wesen der Dinge und Lebewesen, die Konvention über die Sprache als bloßes Zeichensystem, worin ihr Zerfall in die Vielzahl der Sprachen angelegt ist. Die biblische Geschichte erzählt diesen Zerfall als Geschichte vom Turmbau zu Babel und der anschließenden Sprachverwirrung. Die Sprache fällt *„in den Abgrund des Geschwätzes."* (II/1, 154) Benjamin ist, so Stéphane Mosès, der Auffassung, dass im Verlaufe der Geschichte durch die Schöpfungen der Dichtung und durch die Neuschaffung der Werke in ihren Übersetzungen eine Reinigung der Sprache geschieht.

> „In *‚Die Aufgabe des Übersetzers'* erfolgt die Wiederherstellung der Paradiesessprache genau durch die Bewegung poetischen Erfindens, durch das immer unvorhersehbare Auftauchen der Formen und Werke, sodass die Rückkehr zum Ursprung sich in Wahrheit durch die Schaffung von Neuem vollzieht." (MOSÈS, 1992, 97)

Diese Logik der Zeit in der Sprache des Eingedenkens ist zugleich diejenige der Utopie (s. in der vorliegenden Arbeit die Erörterung des utopischen Momentes in der religiösen Idee des Messianischen).

Das Eingedenken hat diese übersetzende und poetische Aufgabe, das wahre Wesen des in der Vergangenheit Geschehenen, zusammen mit dem gegenwärtig Geschehenden, auszusprechen. Im Eingedenken bekommt daher alles Kleine, Unterdrückte, Gedemütigte, Verletzte, Sensible sein Wesen und seine Würde wieder zugesprochen im Aussprechen seines wahren Namens und seiner wahren Geschichte.

In Anlehnung an Marx' Kapital als *„dem stählernen weitgespannten Gerüst einer Theorie"* (I/3, 1241) bezeichnete Benjamin die Form des Eingedenkens zwar als *„Konstruktion"*, in deren Folge *„das epische Moment unausweichlich* [...] *gesprengt"* werde (1240, 1241). Aber dort, wo er das Verfahren des Eingedenkens an konkreten Gegenständen und Erfahrungen mit ihnen erprobt hat, haben wir es weniger mit Konstruktion, als einer systematischen und theoretischen Analyse, zu tun und mehr mit den kleineren Formen von Essay, Fragment, Aphorismus, Beschreibung, die sich vorzüglich auch am Abseitigen der Alltagserfahrung entzündet haben. Ihr gegenüber ist der Denkende eine Art Lumpensammler im Lebensrhythmus *„des Flaneurs, der auf dem Asphalt botanisieren geht."* (I/2, 538).

Die ästhetische, literarische Form, die daher dem Eingedenken am ehesten entspricht, ist ausgespannt zwischen thesenförmiger Einsicht und Lehre und andererseits Beschreibung, Bericht und Erzählung. Erzählung, Bericht und Beschreibung verweisen auf ihre jeweilige Lehre, die Einsicht, zu der sie führen. Die Lehre wird gewonnen vermittels einer Begebenheit, eines Sachverhaltes, eines Dinges oder einer Konfiguration von Dingen, oder sie hat sich in Erfahrung zu bewähren. Damit bezieht sich das Eingedenken auf zwei große literarische Grundformen, die auf die jüdische Auffassung der Offenbarung von Gottes Wort verweisen: die *Aggada*, Erzählung, die aus sich ihre Lehre, die *Halacha*, heraussetzt, oder eine solche Lehre, die ihre Verlebendigung in einer Begebenheit findet (FABER, 1992, 123f.).[122]

Benjamin hat in seinem Essay *Der Erzähler* über den russischen Schriftsteller Nikolai Lesskow eben diese Struktur des Erzählens zwischen Begebenheit und Lehre gezeigt. Die literarische Form des Erzählens wird von ihm zur Person des Erzählers verdichtet. Das Erzählen scheint ursprünglich die Form gewesen zu sein, in der Erfahrung und Weisheit nicht moderner exemplarischer Lebensformen sich ausdrückten:

> „‚Wenn einer eine Reise tut, so kann er was erzählen', sagt der Volksmund und denkt sich den Erzähler als einen, der von weither kommt. Aber nicht weniger gern hört man dem zu, der, redlich sich nährend, im Lande geblieben ist und dessen Geschichten und Überlieferungen kennt. Will man diese beiden Gruppen in ihren archaischen Stellvertretern vergegenwärtigen, so ist die eine im sesshaften Ackerbauer und die andere im handeltreibenden Seemann verkörpert [...] Die reale Erstreckung des Reichs der Erzählungen ist nicht ohne die innigste Durchdringung dieser beiden archaischen Typen. Eine solche Durchdringung hat ganz besonders das Mittelalter in seiner Handwerksverfassung zustande gebracht [...] Wenn Bauern und Seeleute Altmeister des Erzählens gewesen sind, so war der Handwerksstand seine hohe Schule. In ihm verband sich die Kunde von

[122] Eine poetische Theologie betreibt Eugen Drewermann in einem Großteil seines Werkes. Sie vermittelt ihre Wahrheit in Bildworten, Erzählungen, Gedichten, mit Bezug auf das Leben des einzelnen Menschen – ohne darüber die nötige Analyse und Konstruktion in der Sprache der Begriffe und das Urteilen sowie die gesellschaftliche Seite dieses Lebens aus dem Blick zu verlieren.

der Ferne, wie der Vielgewanderte sie nach Hause bringt, mit der Kunde aus der Vergangenheit, wie sie am liebsten dem Sesshaften sich anvertraut.“ (II/2, 440). „Je selbstvergessener der Lauschende“,

so heißt es weiter bei Benjamin,

> „desto tiefer prägt sich ihm das Gehörte ein. Wo ihn der Rhythmus der Arbeit ergriffen hat, da lauscht er den Geschichten auf solche Weise, dass ihm die Gabe, sie zu erzählen, von selber zufällt. So also ist das Netz beschaffen, in das die Gabe zu erzählen gebettet ist. So löst es sich heutzutage an allen Enden, nachdem es vor Jahrtausenden im Umkreis der ältesten Handwerksformen geknüpft worden ist.“ (447)

> „Arbeitende und Lauschende“ schreibt Chrysoulla Kambas dazu, „Rat Erteilende und Weitgereiste lässt Benjamin zu einem Kreis, der sich in selbstvergessener Konzentration und beiläufiger Arbeit findet, zusammentreffen.“ (KAMBAS, 1983, 270)

Am Ende seines Essays über Lesskow spricht Benjamin den geistigen Gehalt der Figur des Erzählers aus:

> „So betrachtet, geht der Erzähler unter die Lehrer und Weisen ein. Er weiß Rat – nicht wie das Sprichwort: für manche Fälle, sondern wie der Weise: für viele. Denn es ist ihm gegeben, auf ein ganzes Leben zurückgreifen zu können. (Ein Leben übrigens, das nicht nur die eigene Erfahrung, sondern nicht wenig von fremder in sich schließt. [...]. Seine Begabung ist: sein Leben, seine Würde: sein ganzes Leben erzählen zu können. Der Erzähler, das ist der Mann, der den Docht seines Lebens an der sanften Flamme seiner Erzählung sich vollkommen könnte verzehren lassen [...] Der Erzähler ist die Gestalt, in der der Gerechte sich selbst begegnet“ (II/2, 465).

Gerechtigkeit ist hier das Wesen von Begegnungen im Medium der Sprache.

Die begriffliche Kennzeichnung des Erzählers als Verkörperung und Ursprung der Gerechtigkeit ist eminent theologisch. Denn, indem er so, wie es Benjamin hier zeigt, erzählt, verwirklicht der Erzähler Gerechtigkeit und erweist sich als der Gerechte. Der Gerechte ist er, indem er allem, was ihm widerfahren ist oder was ihm selbst schon überliefert wurde, gerecht wird. Er ist gerecht, indem er erzählend der wahren Wirklichkeit der Wesen und Dinge ebenso sehr wie sich selber mimetisch sich anschmiegt und sie so sichtbar macht, wie sie nur im Lichte dieser Hingabe gesehen werden können. Die Verwandtschaft des Gehalts dieses Erzählens als Hingabe mit Erfahrungen des Glaubens liegt auf der Hand. So etwa in solchen, wie sie sich thesenförmig verdichten in Worten der Gerechtigkeit aus der religiösen Bewegung des Jeshuah Ben-Joseph (Jesus von Nazareth):

> „Die Letzten werden die Ersten sein.“ (Mt. 19, 30) Oder: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ (20; 40)

Eine besondere Form des Erzählens und der Erzählung ist das *Märchen*. Benjamin rechnet es unter die Kräfte der Befreiung und der Erinnerung im Vorschein des Glücks. Er stellt es den mythischen Gewalten entgegen, weil es sich selber gegen sie wendet. Auf seine Weise verweist das Märchen auf die Möglichkeit der Freiheit zu Veränderungen im menschlichen Leben und in demjenigen mit der Natur. Was im Märchen erzählt wird, das ist etwas Wunderbares.

> „Das Märchen“, schreibt Benjamin im Essay Der Erzähler, ist „noch heute der erste Ratgeber der Kinder [...], weil es einst der erste der Menschheit gewesen ist.“ (II/2, 457).

Und fährt fort:

> „Das Märchen gibt uns Kunde von den frühesten Veranstaltungen, die die Menschheit getroffen hat, um den Alp, den der Mythos auf ihre Brust gelegt hat, abzuschütteln.
>
> Es zeigt uns in der Gestalt des Dummen, wie die Menschheit sich gegen den Mythos dumm stellt; es zeigt uns in der Gestalt des jüngsten Bruders , wie ihre Chancen mit der Entfernung von der mythischen Urzeit wachsen; es zeigt uns in der Gestalt dessen, der auszog, das Fürchten zu lernen, daß die Dinge durchschaubar sind, vor denen wir Furcht haben; es zeigt uns in der Gestalt des Klugen, dass die Fragen, die der Mythos stellt, einfältig sind, wie die Sphinx es ist; es zeigt uns in der Gestalt der Tiere, die dem Märchenkinde zu Hilfe kommen, dass die Natur sich nicht nur dem Mythos pflichtig, sondern viel lieber um den Menschen geschart weiß. [...] Der befreiende Zauber, über den das Märchen verfügt, bringt nicht auf mythische Art die Natur ins Spiel, sondern ist die Hindeutung auf ihre Komplizität mit dem befreiten Menschen. Diese Komplizität empfindet der reife Mensch nur bisweilen, nämlich im Glück; dem Kind aber tritt sie zuerst im Märchen entgegen und stimmt es glücklich.“ (458)

Das Märchen durchbricht den Bann des Mythos, die Abhängigkeit von den Gewalten herrschender Mächte, zugunsten der Freiheit, die Erfüllung des menschlichen Lebens, das Glück zu suchen und zu finden. Der Zauber des Märchens ist demjenigen des Mythos strikt entgegengesetzt. Das Märchen verzaubert, indem es die Erfüllung so erträumt, dass sie in der Seele der Lauschenden schon einmal als Bild aufscheint und zum Vor-Schein des realen Glücks wird. Das Märchen ist nicht der Mythos, der alles und alle unter ein erbarmungsloses Schicksal zwingt und dessen Mächten ausliefert. Als ein Zauber steht das Märchen andererseits aber auch der entzauberten , formell rationalisierten modernen Welt gegenüber.

Gegen den bösen Zauber, die Gewalt des Mythos, und gegen den faulen Zauber der Entzauberung der Welt durch die verdinglichte instrumentelle Vernunft – den Mythos der Moderne, den die Postmoderne als Technowissenschaft, etwa der „life ciences“, auf die Spitze getrieben hat mit abgründiger intellektueller und emotionaler Verelendung – stellt das Märchen den befreienden Zauber der Beruhigung der Angst und der Ermunterung des Vertrauens, der Versöh-

nung und des Glücks. Die Perspektive der Versöhnung ist eine Dreifache: des Menschen mit sich, mit der Natur und der Natur für sich selber.

> „Das Ratsamste, so hat vor Zeiten das Märchen die Menschheit gelehrt, und so lehrt es noch heute die Kinder, ist, den Gewalten der mythischen Welt mit List und Übermut zu begegnen. (So polarisiert das Märchen den Mut, nämlich dialektisch: in Untermut [d.i. List] und in Übermut).“ (458)

Die Weise der Freiheit sich zu erwählen und in dieser Weise zu leben – das ist eine Möglichkeit und Forderung schon und vor allem des Kindlichen – der Kinder, aber auch über sie hinaus. Das Märchen verzaubert die Welt in Geschehnissen der Befreiung, der Versöhnung, des Glücks[123].

Nicht ohne Melancholie stellt Benjamin fest, dass mit der vorkapitalistischen Welt Erzählung und Erzähler verschwinden, die in sie eingebettet waren. Denn es verschwindet Erfahrung als Kategorie des Umgangs mit Wirklichkeit, die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Und das Erzählen war eine Form, Erfahrungen weiter zu geben und anderen zugänglich zu machen.

> „Der vollkommene Handwerker“ wie er in einer Erzählung Lesskows vorkommt, hatte, so Benjamins Deutung, „den Zugang zur innersten Kammer des kreatürlichen Reiches“, also der Natur. „Er [war] eine Inkarnation des Frommen.“ Und, ausgehend von einer Stelle bei Paul Valéry: „Seele, Auge und Hand sind“, wie im handwerklichen Tun, so im Erzählen, das in es verwoben ist, „in einen und denselben Zusammenhang eingebracht. Ineinanderwirkend bestimmen sie eine Praxis. Uns ist diese Praxis nicht mehr geläufig. Die Rolle der Hand in der Produktion ist bescheidener geworden und der Platz, den sie beim Erzählen ausgefüllt hat, ist verödet. (Das Erzählen ist ja, seiner sinnlichen Seite nach, keineswegs ein Werk der Stimme allein. In das echte Erzählen wirkt vielmehr die Hand hinein, die mit ihren, in der Arbeit erfahrenen Gebärden, das was laut wird auf hundertfältige Weise stützt.)“ (II/2, 463, 464)

„Seele, Auge und Hand“ wirken nicht mehr kreativ zusammen. Der Mensch verliert seine Würde, damit die Möglichkeit, als Person in Gemeinschaften des Arbeitens und Lebens zu existieren, *„denn seine Tätigkeit ist gegen Erfahrung abgedichtet.“* (LÖWY, 1997, 157) Erfahrungsverlust sieht Benjamin thematisiert in Erzählungen von Edgar Allan Poe und E.T.A. Hoffmann.

> „Walter Benjamin macht die Beobachtung,“, so Michael Löwy, „dass die Erzählungen E.T.A. Hoffmanns auf der Identität von Automatischem und Satanischem beruhen und das Alltagsleben der Menschen als ‚Produkt eines verruchten künstlichen Mechanismus' erscheint, ‚dessen Innerstes vom Satan regiert wird.'“(Löwy, 1997, 158; BENJAMIN II/2, 644)

Dieser Satan ist das alles unterjochende und vieles zerstörende „automatische Subjekt“, das Marx als Akkumulation des Kapitals eingehend beschrieben und analysiert, das mit der sogenannten Globalisierung ein neues Niveau seiner Macht, Zerstörungskraft und ausweglosen Krisenhaftigkeit erreicht hat. Person, Würde, Erfahrung, Gemeinschaft, freie Vergesellschaftung gibt es nur jenseits von ihm. Wobei die Anfänge dieses Jenseits dialektisch zu denken sind: in ihm gegen es und über es hinaus.

Subjekt: „Engel der Geschichte“ und „rückwärts gewandter Prophet“

In den Bildern vom Engel der Geschichte und vom rückwärts gewandten Propheten gestaltet Benjamin die Arbeit des richtigen Erkennens der Geschichte als Teil der richtigen Praxis. Diese Praxis nimmt die Chancen der Rettung von Vergangenheit und Gegenwart wahr, die in jeder Jetzt-Zeit gegeben sind. In diesen Bildern erscheint das theologische Fundament in einem ganz besonderen Bewusstsein der geschichtlichen Praxis. Dieses Bewusstsein sieht Katastrophe, Gefahr und Chance in ihrer gleichzeitigen und paradoxen Gegebenheit und in einer dialektischen Bewegung, die die Chance der Rettung einschließt. Eingedenken fixiert und erhält diesen Zusammenhang.

Die Stellung des Eingedenkens gegenüber der realen Geschichte zeigt Benjamin im Bilde vom *Engel der Geschichte.* Von Sehnsucht nach Erlösung bewegt, bleibt er gleichwohl dem Banne der (Vor-) Geschichte verhaftet. Er erkennt an der Schwelle zur Erlösung. Aber er selbst kann die Erlösung nicht bringen, obwohl er das möchte. Mit der (Vor-) Geschichte hat er die Unerlöstheit gemein. Im Blick des Engels auf die Vergangenheit wirkt die mögliche Erlösung als eine schauende Kraft des richtigen kritischen Erkennens. Im Licht der Erlösung stellt sich diesem Engel die *„Kette von Begebenheiten“*, als welche die Vergangenheit *„vor uns erscheint“*, als *„eine einzige Katastrophe“* dar, *„die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“* (I/2, 697) Während in der konventionellen Geschichtsphilosophie, so bei Hegel und bei Marx, die Wirkungszusammenhänge der Begebenheiten zugleich eine positive Teleologie in sich tragen, wird dieses teleologische Denken von Benjamin strikt zurückgewiesen. An seine Stelle tritt die Erkenntnis von einer stets erneuten Wiederkehr der Katastrophe im scheinbaren Fortschritt und der Chance, vermittels einer authentischen Revolution aus dem Ganzen dieses Fortschrittes herauszutreten.

Der Engel der Geschichte erkennt in der Nähe zur Erlösung. Ihr Licht gewährt ihm tiefere Erkenntnis. Darum fordert er, den *„Begriff des Fortschritts in der Idee der Katastrophe zu fundieren“* – also den bürgerlichen, den marxistischen und jedweden anderen historischen Optimismus durch eine apokalyptische Sicht

[123] Für die Entwicklung eines neuen emanzipatorischen Subjekts sind diese Unterschiede von Mythos, Märchen und des Doppelcharakters der überlieferten Vernunft – befreiend und unterdrückend – von entscheidender Bedeutung. Dem bösen Zauber der Mythen und dem Zauber der entzaubernden, instrumentell verkürzten Vernunft stehen der befreiende Zauber des Märchens und das vernünftige Denken der Befreiung zur Freiheit gegenüber. Als ein Beispiel sei hier verwiesen auf die Poesie bis an die Schwelle der Mythologie, in der der Sprecher der indigenen zapatistischen Bewegung in Mexico, Subcomandante Marcos, die Wurzeln, die Erfahrung und die Perspektive dieser Emanzipationsbewegung ausdrückt.

zu ersetzen. Ihr zentraler Begriff heißt *Katastrophe.* Er ist selbst noch als ein Moment in der komplexen Idee des Messianischen aufgehoben. Der Engel weiß: *„daß es ‚so weiter' geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das Gegebene* [...] *die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde, sondern dieses Leben hier."* (V/1, 592). Ein wesentliches Charakteristikum ist ihre Ausweglosigkeit. Es gibt kein Entrinnen, keine Freiheit, kein wirklich Neues. Es herrscht der Wiederholungszwang der fetischistisch verhärteten unendlichen und allumfassenden Geldproduktion und

-akkumulation als Kapital, die ewige Wiederkehr, die aber das Immergleiche als Neuheit deklariert. Das Repetitive und nur künstlich Neue der Warenproduktion *„kann genauso wenig befreien wie eine neue Mode die Gesellschaft reformieren kann."*(V/1, 61)[124]

Zur bisherigen Geschichte hat der Engel ein zwiespältiges Verhältnis. *„Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen."* (I/2, 697) Die Ausführung dieser seiner Intention wäre das Werk der Erlösung. Aber ein *„Sturm"*, den *„wir den Fortschritt nennen"*, durchkreuzt bis heute diese Absicht und *„treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft"* (698). Im Banne dieser Fortschrittsdynamik ist bis heute der Engel der Geschichte auf einen Weg gezwungen, auf dem sich bisher die verschiedenen Formen der Unterdrückung, scheinbar kontinuierlich, bloß abgelöst und die Trümmerlandschaft der falschen Geschichte nur vermehrt haben. So ist dem Engel, also dem im Eingedenken der Wirklichkeit der Geschichte sich versichernden Historiker, bis heute bloß geblieben: das katastrophale Wesen dieses Fortschrittes zu erkennen und prophetisch auszurufen. Der *„Ausnahmezustand, in dem wir leben"*, ist nicht die Ausnahme, sondern als *„die Regel"* zu erkennen und daher *„die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands"* durch den Abbruch des Fortschritts als *„unsere Aufgabe"* zu fordern. (697)

Der Engel der Geschichte *ist* das Subjekt der richtigen Erkenntnis, aber so, daß er beständig der Gefahr ausgesetzt ist, von dieser Geschichte mit Blindheit geschlagen und in den Bann des Fortschrittes als ewige Wiederkehr der Katastrophe gezogen zu werden.

> „Benjamin hat die von der Geschichtsanschauung des Judentums kristallisierte Funktion des Messias aufgeteilt: in die des Engels, der an seiner Aufgabe scheitern muss, und die des Messias, der sie erfüllen kann." „Der Engel der Geschichte ist also im Grunde eine melancholische Figur, die in der Immanenz der Geschichte scheitert, weil sie nur durch einen Sprung überwunden werden kann [...] in einem aus ihrem Kontinuum herausführenden Sprung in die, sei es revolutionär, sei es messianisch geladene ‚Jetzt-Zeit'" (SCHOLEM, 1983, 67).

Das erklärt sein zwiespältiges Verhältnis zur Geschichte.

124 Zitiert gemäß der deutschen Übersetzung in Löwy, 1997, S. 163.

In der Vergangenheit sieht der Engel ein Doppeltes: die Kontinuität der Katastrophe, welche die Kontinuität der Herrschaft mit sich bringt, und die diskontinuierlichen Momente mitten darin. Dies Vergangene ist mehrfach anders als das des Historismus und auch der Hegelschen Philosophie, die, wie *„die Eule der Minerva"*, erst zu erkennen beginnt, wenn *„eine Gestalt des Lebens alt geworden"*, das heißt abgeschlossen ist. (Hegel, 1970b, 28) In ihrem Blick sind die vergangenen Epochen wahre, richtige Manifestationen des Weltgeistes, die die Philosophie als gelungen bestätigt. Genau sie sind aber für den Engel der Geschichte die Katastrophe(n), die er negiert. Ganz irrig vertritt Gandler in seiner Interpretation des Benjaminschen Bildes die Auffassung, Benjamin wolle die Hegelsche Erkenntnis des Vergangenen retten. Diese Interpretation verfehlt die Dialektik und ihre kritische Stossrichtung bei Benjamin. Ihre Negation der Vergangenheit ist eine doppelte, weil rettende. Sie negiert die Katastrophe, ohne sie freilich, weil vergangen, rückgängig machen zu können. Sie negiert ferner die Negation der Brüche, der Ausbruchs- und Durchbruchsmomente, der Diskontinuitäten in der der Katastrophe, deren Kontinuität sich darin als Schein erweist. Und sie affirmiert und rettet jene.

Die Negation der katastrophischen Negativität rettet die besiegten Generationen, die vergangenen Geschlechter, ihre Hoffnungen, ihre Gedanken, ihre Taten, ihre befreienden Projekte. Diese Rettung im Blick des Engels, das heisst in der Arbeit des materialistischen Geschichtsschreibers, gilt dem, was in der Vergangenheit ein Noch-Nicht und ein Schon-Jetzt, also Spur, Beginn, Einsatz von Leben jenseits der Katastrophe war und von deren Dynamik in ein Nicht-Mehr verwandelt wurde, mit der Tendenz zu einem Niemals-Mehr.

Der Blick des Engels, also das Eingedenken des materialistischen Geschichtsschreibers, will dieses Nicht-Mehr, dieses Vergeblich-Gewesen-Sein aufheben. Er stellt, sekundär, die Dialektik von Noch-Nicht und Schon-Jetzt der Alternativen zur Katastrophenlogik wieder her – in der jeweiligen gegenwärtigen Situation von Gefahr und Chance. Er konstelliert die aktuelle Jetzt-Zeit der Befreiungschancen mit den aktualisierten, korrespondierenden Jetzt-Zeiten in der Vergangenheit, im Interesse gegenwärtiger Kämpfe um Befreiung, letztlich um den Abbruch der Katastrophengeschichte.

Das Eingedenken des materialistischen Geschichtsschreibers kann die Niederlagen der vergangenen Noch-Nicht- Schon-Jetzt-Momente nicht materiell rückgängig machen, aber gibt ihnen in den gegenwärtigen, sie bereichernd, eine neue Chance der Erfüllung. Zudem: weil der Engel der Geschichte auf die vergangene(n) Katastrophe(n) und die Ausbruchsmomente aus ihr/ihnen im Interesse der Gegenwart schaut, ist in diesem Blick, wie die andere, potentiell nicht katastrophische Vergangenheit, so auch eine andere *Zukunft gegenwärtig.* Diese Zukunft ist *nicht* Wiederholung der Vergangenheit in abgewandelter Form, *nicht* Fortsetzung ihrer Katastrophalität und dadurch *„Absage an die voll und ganz gelebte Gegenwart"* sowie *„Negation des Rechts der vorangegangenen Generationen auf unsere schwache messianische Kraft"*, weil *„das Starren auf die Zukunft un-*

trennbar [ist] *vom Vergessen der Vergangenheit*" (GANDLER, 2003, 58). Sie ist die echte Zukunft, die all das hinter sich lässt und in der Gegenwart ihre Verwirklichung beginnt. Es ist fundamental diese beiden gegensätzlichen Begriffe von Zukunft zu konzipieren und zu unterscheiden. Gandler sieht nur den einen negativen und negiert damit Zukunft überhaupt, was genau der Verlängerung der falschen zugute kommt.

Der Blick zurück des materialistischen Geschichtsschreibers ist mit dem Auftrag versehen, eine auf Praxis in der Gegenwart gerichtete Dialektik zu realisieren. Klaus Garber bestimmt sie so:

> Im „Eingedenken [der] Opfer [...], im Versenken in ihr Schicksal, in der unermüdlichen Suche nach ihren Spuren, in der verzweifelten Anstrengung, sie der geschichtlichen Überlieferung zurückzugewinnen, ihnen posthum die Treue zu halten" erkennt sie die Wahrheit dieser Vergangenheit und übt Gerechtigkeit gegenüber den Besiegten. Und genau dadurch stärkt sie in der Gegenwart „die Kräfte des Ausharrens, des Widerstands, der immer erneut angebahnten Rettung." Auf diese Weise wird das Eingedenken zum Bestandteil gegenwärtiger Kämpfe um Befreiung der heute Unterdrückten, der aktuell Anderen. „So, wie es [gilt], nichts in der Geschichte preiszugeben [...], in allem nach Aneignungsfähigem, Zukünftigem zu fahnden" ist, so muss das Bewusstsein jeweils aktueller Praxis „auf dem immer möglichen, und sei es noch so minimalen Handlungsspielraum noch in der vermeintlich auswegslosesten Situation zu beharren." Derart erhielt von Benjamin, nach der Überwindung des evolutionistischen Fortschrittsmythos „das listen- und erfindungsreiche, nach den Nischen und Ritzen fahndende Subjekt in Theorie und Praxis sein Recht zurück." (1992, 252)

Die Konstellationen gegenwärtiger und vergangener, aktualisierter Chancen, in der jeweils aktuellen Jetzt-Zeit, sind Zukunft, sind Utopie als Realmöglichkeit insofern, als sie das Schon-Jetzt, die Anfänge eines nicht mehr katastrophalen Lebens sind, das zugleich ein Noch-Nicht, nämlich noch nicht entfaltet ist, derart noch in der Zukunft, als ein Utopisches, sich befindet. In der theoretischen und praktischen Dynamik der jeweils aktuellen Konstellation von Durchbruch und Anbruch des Neuen gibt es eine Bewegung der Vergegenwärtigung von noch Zukünftigem, von noch Utopischem, eine Bewegung, die deren Noch-Nicht in ein Schon-Jetzt verwandelt, das sich gegen die Katastrophenlogik zu einem Jetzt-Ganz-und-Gesichert zu entfalten trachtet.

Genauer muss man sagen, dass Benjamin im Bild des Engels der Geschichte auch die Schwierigkeit des richtigen Erkennens veranschaulicht. Denn der Engel ist zweifach gebunden an den verkehrten Weltzustand, dem gegenüber ein Moment von Distanz zu wahren, Bedingung richtiger Erkenntnis ist. Zum einen ist er gebannt vom Blick auf die Trümmerlandschaft wie der melancholisch gestimmte Schöpfer der Allegorien im Zeitalter des Barock. Und er ist fremdbestimmt von der Bewegung des Fortschritts. Um wahre Erkenntnis zu gewinnen, müsste der Engel frei sein von der Fixierung an den Fortschritt und das Trümmerfeld, das der Fortschritt hinterlässt. Er müsste frei sein von dem „Sturm", der ihn immer wieder in die Kreisbahn dieses falschen Fortschrittes hineinzieht und auf diese Weise unmöglich macht, daß Erlösung geschehen kann als Zusammenhang von Abbruch des Fortschrittes, Heraussprengen der Spuren und Anfänge von Alternativen aus ihm und Rettung dieser Spuren in Vergangenheit und Gegenwart. Es bleibt dem Engel, also dem, der im Interesse revolutionärer Praxis Geschichte schreibt, nichts anderes übrig, als solche Erkenntnis gegen diese Hindernisse zu versuchen, die Dynamik der jeweiligen Jetzt-Zeit zu denken. Er kann es schaffen, wenn er zulässt, dass ihm die Theologie zur Hilfe kommt. Genau so verhält es sich mit der praktischen Seite der Dynamik der jeweiligen Jetzt-Zeit. Die revolutionären Aktionen der Befreiung inmitten der aktuellen Katastrophalität aktueller Herrschaftsverhältnisse erreichen, über deren Unerbrechung hinaus, nicht von sich aus deren Abschaffung. Sie sind, wie der Marxismus und die Marxsche Theorie selbst, in die Logik der Herrschaft noch verstrickt. Aber, sie haben eine Chance, wenn ihnen der Messias zuhilfe kommt, das heißt, das Hereinbrechen der messianischen Kraft, deren vertikale Pfeilrichtung auf die horizontale der revolutionären Kämpfe um die Bedingungen eines Lebens im Glück auftreffen, in sie eingehen, sie transformieren muss. Der Engel der Geschichte, also der Historische Materialismus, ist gescheitert, weil sich in seinen Flügeln *„der Sturm des Fortschritts"* verfing. Nur der Messias kann seine Aufgabe wirklich lösen: *„Die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen."* (LÖWY, 1997, 169).[125]

Wir stoßen hier auf ein fundamentales Problem einer a-religiösen Kritischen Theorie. Der *Gedanke* der Erlösung oder der Versöhnung ist Anfang und Ende, Grund und Ziel der kritischen Erkenntnis gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse und der Praxen des Widerstandes. Eine a-religiöse Kritische Theorie kann keinen „starken" Grund dafür angeben, an Kritik und Widerstand auch dann festzuhalten, wenn das ihre Träger und Trägerinnen in existentielle Krisen bringen kann, wirtschaftlich, durch Marginalisierung an den Rand der Gesellschaft getrieben, oder psychisch, durch die auszuhaltenden Beanspruchungen, Widersprüche und Frustrationen in extremen Streßsituationen, die das Überleben bedrohen. Kritische Theorie ist daher zunächst Theorie von Privilegierten, die ein ausreichend robustes Ich mitbringen und praktische Klugheit, Schläue und List, um in jener Gesellschaft zunächst einmal auszuharren, die sie theoretisch verneinen.

[125] Dass der Engel seine Flügel nicht schließen kann, nimmt Gandler als Sinnbild für das Leben des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft. *„Äußere Kräfte machen unmöglich, dass wir uns bewegen, wie wir wollten, wir arbeiten immer mehr, aber ohne zu entscheiden, was wir produzieren, wie wir es benutzen und wer es konsumieren kann [...] das, was wir Fortschritt nennen, ist genau einer der Faktoren, die uns daran hindern, unsere Schritte, unseren Körper, verstanden nicht nur als individuellen, sondern auch als gesellschaftlichen Körper, das heißt als Gesellschaft, zu kontrollieren.*"(GANDLER, 2003, 62)

Benjamin hat versucht, der doppelten Gefahr der Isolierung und der Kapitulation entgegenzuwirken durch die Suche nach Vermittlung mit kommunistischer Politik und mit einer theologischen Idee, die er nur profan auffassen wollte. Aber er hat in beiden Fällen das angestrebte Ziel nicht erreicht. Benjamins Denken kennzeichnet ein Moment von kritischer und theologischer Distanz, die die Sehnsucht nach politischer, kämpfender Gemeinschaft und nach Versöhnung zurückgehalten, gefiltert und strukturiert hat. Dennoch ist er der Verstrickung in ein falsches Kollektiv, in Ideen, nicht frei von einer immanenten Gewaltlogik und dem Verlust der kritischen Kraft der Theologie, nicht vollkommen entgangen.

Vielleicht hat Benjamin Probleme gestellt, die unlösbar sind, an denen aber gewiss weiter zu arbeiten ist.

Soll die Haltung der Treue gegenüber Kritik und Widerstand eine Chance haben, den oben angesprochenen zugleich privilegierten wie höchst begrenzten sozialen Ort zu verlassen, so müsste Reflexion einen starken Grund dafür angeben können, dies fortgesetzte Ausharren zu bewähren angesichts der existentiellen Gefahren, die eine solche Haltung mit sich bringt. Es wird in dieser Arbeit angenommen, dass ein solcher starker Grund in einer religiösen Antwort gegeben werden kann auf die religiösen Sehnsüchte der Gegenwart, die zugleich nichts an kritischer Rationalität im Allgemeinen und an Religionskritik im Besonderen aufgibt. Die Sehnsüchte sind ja nicht allein mit entfremdetem, neurotischem und psychotischem Bewusstsein und Unbewusstem zu verrechnen – sicher sind sie das überwiegend. Aber darüber hinaus drücken sie eine authentische Erfahrung aus: die nicht vollständig aufhebbare Sinnlosigkeit der vorgegebenen Welt und daher die Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden.

Im Konstellieren von Momenten der Geschichte im gegenwärtigen Augenblick höchster Gefahr gewinnt der Blick des Engels die Qualität eines *„rückwärts gewandten Propheten"*. Er *„verkündet [...] nichts Künftiges"*, sondern *„gibt nur an, was die Glocke geschlagen hat."* (I/3, 1250). Benjamin zeichnet hier ein recht unkonventionelles Bild vom Propheten, das allerdings zugleich präzis mit dem Sinn dieses Begriffes in der hebräischen Bibel übereinstimmt. Der Prophet ist hier gerade nicht, wie es sich der gesunde Menschenverstand zurecht gelegt hat, der Verkünder der Zukunft. Vielmehr konzentriert sich sein Blick auf die Katastrophen der Vergangenheit. Ihre Aktualisierung, vor allem der Spuren der Besiegten, macht das Unabgegoltene, Gegenwärtige dieser Vergangenheit sichtbar. Der geschulte Blick auf das Aktualisierbare in der Geschichte schult sich zugleich für das tiefere Erkennen von Gefahr und Chance in der Gegenwart – ein Erkennen, das den Rahmen für den Tigersprung ins Vergangene, die Bedingungen seiner Aktualisierung bestimmt. Auf diese Weise trägt der rückwärts gewandte Prophet dazu bei, die Gegenwart und dann auch deren Zukunft so sichtbar zu machen, wie sie hier und jetzt bestimmt werden können durch Vergegenwärtigung und Verwirklichung, durch praktische Entscheidungen über alternative Möglichkeiten, die mitten in der Gegenwart gelegen sind. Zukunft ist hier nicht die schlechte oder gute Alternative *zur* Gegenwart. Sie wird sichtbar als Konstellation von Möglichkeiten *in* der Gegenwart – zusammen mit der Aktualisierung der Vergangenheit und als die gegebenen *freien* Wahl- und Entscheidungsalternativen in einem gegenwärtigen Augenblick. So, als befolgte er eine *„Klosterregel"*, wendet der Prophet *„der eigenen Zeit den Rücken"* zu. Aber gerade durch diese Distanz hindurch ist ihm die Gegenwart *„weit deutlicher gegenwärtig als den Zeitgenossen."* (1237). Denn ihr Geist, der Zeitgeist, ist blind, der Zeit gerade nicht angemessen. Der unzeitgemäße Gedanke hingegen widerspricht dem Konformismus des Zeitgeistes und ist dadurch Geist der Gegenwart. Geistesgegenwärtig durchbricht er den trägen, in sich kreisenden Lauf der Welt, erhellt blitzhaft die Möglichkeiten in einer aktuellen Situation, ergreift für deren Chance Partei.

Die Zukunft zeigt sich dem Eingedenken der Vergangenheit, als deren Unabgegoltenes, in einer Gegenwart, die zugleich jene Zukunft vorwegnimmt. In diesem Eingedenken, worin *„die Thora und das Gebet* [die Juden] *unterweisen."* (I/2, 704), zieht die Gegenwart Vergangenheit und Zukunft in sich hinein, als Aktualisierung. Eine dem ganz entgegengesetzte Bewegung vollzieht die wissenschaftliche Prognose. Statt eine andere Zukunft in der Gegenwart zu erkennen, verlagert sie diese in die Zukunft. Die Prognose verweist bloß auf die falsche Zukunft in der Verlängerung des *„Kontinuums der Geschichte"* als *„das der Unterdrücker"* (I/3, 1236). Dieser hilflosen Perspektive sind *„die verfallen* [...], *die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen"* (I/2, 704) oder eben bei deren modernen Nachfahren: den wissenschaftlich prognostizierenden Zukunftsforschern. Hingegen ist *„der Seher* [...] *der Zukunft abgewandt: ihre Gestalt erschaut er im Abendgrauen der in die Nacht der Zeiten vor ihm hinschwindenden Vergangenheit."* (I/3, 1245). Sein Blick *„entzündet sich an den immer tiefer ins Vergangene hinschwindenden Gipfeln der früheren Menschengeschlechter."* (1237). Die *„Quintessenz der historischen Erkenntnis"* ist *„der früheste Blick auf die Anfänge"* (1246). Diese Gipfel und Anfänge sind die Gedanken und Taten der Befreiung in früheren Gefahrenkonstellationen. Es sind *„die Stellen, an denen die* [kontinuierliche] *Überlieferung abbricht und damit ihre Schroffen und Zacken, die demjenigen einen Halt bieten, der über sie hinausgelangen will."* (1242).

Einen durchaus ähnlichen Gedanken verfolgt Eduardo Galeano, wenn er sagt, nach einer fünfhundertjährigen Unterdrückungsgeschichte sei es *„langsam Zeit, dass Amerika sich selbst entdeckt"*. Es kann *„aus seinen ältesten Quellen die frischesten Kräfte beziehen."* Es sind Aktualisierungen möglich, die eine gegenwärtige Herrschaftsform und das scheinbar geschichtslose Kontinuum der Herrschaft überhaupt in die Schranken weisen.

> „Aus der Hoffnung, und nicht aus der Nostalgie muss eingefordert werden: die gemeinschaftliche Produktions- und Lebensweise, die sich auf die Solidarität und nicht auf die Habsucht stützt, den Einklang des Menschen mit der Natur und den alten Regeln der Freiheit [...]Vom kapitalistischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sind die kommunitären Kulturen, die den Menschen weder von den anderen Menschen noch von der Natur abtren-

nen, feindliche Kulturen. Aber der kapitalistische Gesichtspunkt ist nicht der einzig mögliche Gesichtspunkt." (GALEANO, 1992, 94–96)

„Wo die Vergangenheit mit diesem Explosivstoff geladen ist, legt die materialistische Forschung an das ‚Kontinuum der Geschichte' die Zündschnur an." (1249).

Durch das Aktualisieren der ganzen Geschichte, das nichts von vornherein verloren gibt, der unscheinbaren alltäglichen Subversion ebenso sehr wie der großen Widerstands- und Befreiungserfahrungen wird *„jede Sekunde"* der Geschichte als *„die kleine Pforte"* sichtbar, *„durch die der Messias treten konnte."* (I/2, 704). Angesichts dieser Betonung der Vergangenheit bis hin zu ihren frühesten Anfängen ist freilich nie zu vergessen, dass Benjamin sie *im Interesse einer ganz bestimmten gegenwärtig möglichen Praxis* vornimmt. Die Erkenntnis der *dialogischen* Konstellation von Chancen und ihrer *dialektischen* Beziehung auf Gefahren, die zusammen diese Praxis bestimmen, hat *„Schlüsselgewalt [...] über ein bestimmtes Gemach der Vergangenheit"* (I/3, 1231). Erkenntnis in einer gegenwärtigen, praktischen Situation entscheidet über die Selektion derjenigen Aspekte der Vergangenheit, die mit bestimmten anderen in der Gegenwart zu(m) dialektischen Bild(ern) der möglichen Emanzipation blitzhaft zusammenschießen.

TEIL D: KRITIKEN UND KONSEQUENZEN

Benjamins Kritik und Transformation des Marxismus

Benjamins Kritik am Marxismus ist, wie viele andere seiner Überlegungen, nicht zuerst theoretisch, sondern praktisch motiviert. Der Siegeszug des rechten Radikalismus und des Faschismus in den 20er bis 40er Jahren in Europa hinterließ eine Bahn der Zerstörung. Er bedrohte jüdische Intellektuelle mit politisch linken Neigungen ganz besonders, Intellektuelle wie Benjamin und fast alle anderen Mitglieder und Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt. Daher wollte Benjamin mit seinen bescheidenen Kräften *als Intellektueller* zur Überwindung dieser Krise und zum Entstehen einer neuen befreienden politischen Kraft beitragen.

Für diesen theoretischen Beitrag zu einer neuen Perspektive ging Benjamin von einer Voraussetzung aus, die wir schon im ersten Teil dieser Arbeit ausgiebig erörtert haben: Er war davon überzeugt, dass eine wahre Revolution nur gelingen kann, wenn der Marxismus, als dessen Aufgabe er sie betrachtete, aus einem theologischen Fundament heraus erneuert würde.

Jüdisches Denken im Glauben, zumal die Idee der Messianität, erklärt auch dort die besondere Eigenart von Benjamins Analysen, wo sie – wie zumeist – ganz ohne Erörterung des theologischen Grundes auftreten oder sogar diesen Grund ganz zu verleugnen scheinen. Auf Transzendenz in der Immanenz verweist dann nur noch die merkwürdige Art des profanen Fragens, der Problemstellungen, der Erhellung von Gegenständen. Diese Texte Benjamins verbleiben im brennenden Dunkel eines verborgen anwesenden Geheimnisses. Sie erscheinen vielfach als undurchdringlich, auch als anstößig für den Betrachtenden. Zugleich weisen sie ab und wecken Neugier. Sie enthalten den Entwurf einer ganz besonderen Problemstellung. Sie verharrt letztlich in einer *ungelösten* Offenheit.

Es handelt sich um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Revolution für das Glück in der Gegenwart, deren messianischer Charakter alles vergangene Wertvolle einbezieht, *nichts* von der gewesenen Geschichte verloren gibt. Eine solche Revolution würde die Potentiale jeder Vergangenheit vergegenwärtigen in ihrer vollkommenen Verwirklichung. Sie würde die Zukunft in einer entgegengesetzten Bewegung ganz nahe herbeibringen auf die gleiche Gegenwart hin, in die gleiche Jetzt-Zeit hinein. Derart gingen Zukunft und Vergangenheit auf in einer erfüllten Gegenwart. Die logische Form solcher Revolution, ebenso sehr wie die ihrer theoretischen Reflexion, wäre das Übergehen der Dialektik in Versöhnung und Dialogik. Dialektik stünde still, damit hier und jetzt der Augenblick zu erfüllter Zeit werden könnte und so zum Gleichnis der Ewigkeit. *Jetzt-Zeit* ist alles andere, nur nicht formal. Sie ist nicht zeitliche Verkettung beliebiger Ereignisse. Sie ist die Zeit-Form einer im Augenblick der je-

weiligen Gegenwart geschehenden kritisch-messianischen Theorie und revolutionären Praxis.

Schon, Problem und Aufgabe des menschlichen Lebens so zu stellen, geschweige denn eine adäquate Lösung für möglich zu halten, das ist völlig undenkbar ohne, aber zwingend notwendig mit vorausgesetztem theologischem Begreifen. Im Geschehen und Begreifen einer profanierten Messianität verlieren dieser mögliche Gang der Wesen und Dinge in der Welt, und der demgemäße Umgang des Denkens und Handelns mit ihnen, ihren befremdlichen Charakter.

Benjamin hat die richtige Frage gestellt, das Problem der Probleme aufgeworfen und mit dem Offenen seines Lösungsversuches *uns* aufgegeben, eine neue Gestalt seiner Bearbeitung zu entwickeln – wissend dass es uns um unserer selbst und um Gottes willen nicht gegeben ist, dieses Werk zu vollenden, um auf eine Stelle im hebräischen *Talmud* anzuspielen[126]. Die horizontale Bewegung hin zum Glück und die vertikale der Erlösung fallen niemals zusammen, so sehr sie sich auch ganz notwendig berühren. Die Erlösung fördert, so weit als möglich, die Verwirklichung des Glücks. Aber sie macht gerade dann, wenn das Glück die Sehnsucht des Menschen weitgehend befriedigt, zugleich eine Melancholie, als Folge der bleibenden metaphysischen Differenz, erfahrbar, die von der Vergänglichkeit des Glücks ihren Ausgang nimmt.

In diesem Kontext ist Benjamins Kritik der Politik eine durchaus nicht mehr offene, sondern im Kern gelungene Frucht der theologischen Revolution des Denkens der geschichtlichen Praxis. In der kritischen Transformation des Marxismus hat diese Revolution ihr Zentrum. Das von Benjamin ins Auge gefasste neue Verhältnis von Theologie und Historischem Materialismus hat er allegorisch in den geschichtsphilosophischen Thesen und in den *Paralipomena* zu ihnen als Puppe und Zwerg und als Löschblatt und Tinte gedacht.

In der ersten seiner Thesen *Über den Begriff der Geschichte* vergleicht Benjamin die geschichtliche Auseinandersetzung um die richtige Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens mit einer Schachpartie. Darin wird die Partei der Befreiung von einer leblosen „Puppe in türkischer Tracht" verkörpert. Diese Puppe nun unterliegt der Illusion, das Schachbrett auf dem Tisch der Geschichte sei *„von allen Seiten durchsichtig"*. Aber dem ist nicht so. Und zudem sitzt *„in Wahrheit* [...] *ein buckliger Zwerg darin* [unter dem Tisch], *der die Hand der Puppe an Schnüren lenkte"*. *„Gewinnen soll immer die Puppe"* gegenüber ihrem gesellschaftspolitischen Gegenspieler. So verlangt es die grundlegende Regieanweisung, die den Sinn des Spiels ausdrückt, der fordert, zu einem *vorbestimmten* Ende zu kommen.[127] Im Benjaminschen Gleichnis kann aber die Puppe, ihrer Berufung gemäß, das Spiel nur gewinnen,

126 *„Es ist uns aufgetragen, am Werke zu arbeiten, aber es ist uns nicht gegeben, es zu vollenden"*.

127 Einen verwandten Sinn – die Überwindung der rohen Gewalt an der Natur, die den Menschen in grauer Vorzeit erschrocken, bedroht und gefährdet hat bis zum Verlust des Lebens – hat die spanische *corrida*, als rituelle Inszenierung dieser Überwindung. Es ist von vornherein festgelegt, dass der vergleichsweise schwache Mensch mit der Tapferkeit des

> „wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt". Diese aber ist „heute bekanntlich klein und hässlich [...] und [darf] sich ohnehin nicht[...] blicken lassen." (I/2, 693)

Mit diesem höchst dialektischen Bild formuliert Benjamin von vornherein eine komplexe, vielseitige Problemstellung. Die Geschichtsphilosophie des Marxismus ist theoretisch in Illusionen, die dieser Philosophie korrespondierende Praxis der Politik ist in einer Ohnmacht befangen, die wesentlich auch selbst verschuldet ist. Helfen kann dem Marxismus nur die Theologie, das ist Benjamins Überzeugung. Plausibel kann diese Auffassung aber nur sein, wenn sie das „wie" dieser Hilfe überzeugend, mindestens zufriedenstellend, darlegt. *Prima vista* hat nun aber eben diese Theologie die Gestalt eines hässlichen Zwerges, das heißt einer in ihrer eigenen Zerstörungsdynamik gefangenen Sache. Stünde es aber *nur* so und nicht auch anders um die Theologie, dann wäre diese Sache ganz zu überwinden, beiseite zu lassen. Aber dann könnte sie auch zu nichts helfen, und Benjamins Auffassung wäre ganz sinnlos. Oder, um imstande zu sein, dem Marxismus auf die Beine zu helfen, müsste zunächst einmal der Theologie selber geholfen werden. Damit ist eine zweite Frage nach dem „wie" gestellt, ohne die erste schon beantwortet zu haben. Sehen wir aber erst einmal zu, ob und wie im Fortgange der Argumentation Benjamin diese Fragen aufnimmt beziehungsweise in unseren Kommentaren die Richtung einer Antwort sichtbar wird.

In der zweiten sozialistischen und in der dritten kommunistischen Internationale, will Benjamin mit dem Gleichnis von Puppe und Zwerg am Schachbrett der Geschichte sagen, ist der Marxismus zu einer leblosen Puppe verkommen. Auf sich gestellt, hat er keine Chance gehabt, er musste, zunächst einmal, untergehen. Denn der Glaube des Marxismus, die ‚Gesetze der Geschichte' zu kennen, beruht auf verkehrten Grundannahmen über diese Geschichte, wie Benjamin mit seiner Kritik der Geschichtsphilosophie des Fortschritts gezeigt hat und wir noch genauer sehen werden.

Diese Gesetze gibt es nicht. In der Marxschen Theorie sind sie ein idealistisches Konstrukt, Erbe ontologischer Dialektik inmitten einer kritischen. Ihre Behauptung ist im Zeitalter der kapitalistischen Moderne der Mythos der die jeweils neueste Herrschaftsform vor allem im Stadium ihrer Durchsetzung legitimiert. Was es tatsächlich statt dieser Gesetze gibt, das sind nur Tendenzen und Gegentendenzen, Konflikte und Entscheidungssituationen mit alternativen Möglichkeiten der Praxis. Gerade der ideologische Schein eines gesetzmäßigen Fortschritts im Allgemeinen und vom Kapitalismus zum Sozialismus und Kommunismus im Besonderen ist bloß eine Verschleierung der Wirklichkeit. Die besteht aber in (fast) nichts anderem als in der Wiederholung der Unterdrückung durch die Abfolge ihrer vorgeschichtlichen Formationen hindurch. Daraus folgt,

Herzens und der List des Geistes die eigene Angst sowohl wie die bedrohliche Übermacht der bloßen Natur überwindet und deren Verkörperung, den Stier, tötet. Es darf durchaus gefragt werden, ob der phylogenetische Sinn des Rituals ebenso gut in einer symbolischen Handlung ausgedrückt und die blutige Szene damit überwunden werden könnte.

dass auch die andere Auffassung eine Illusion ist, die solche ‚Gesetze der Geschichte' für die Lösung der Menschheitsprobleme glaubt nutzen zu können. Ihr illusionärer Charakter ergibt sich aus zwei Gründen. Erstens sind die ‚Gesetze der Geschichte' in Wirklichkeit dynamische Strukturen der Herrschaft und daher nicht für humane Zwecke verwendbar. Daher macht sich, zweitens, eine Praxis, die sie ‚anzuwenden' versucht, gegen ihre Absicht, von Unterdrückung abhängig, gleicht sich ihr an, identifiziert sich mit ihr, handelt ihren eigenen Zielen entgegen.[128] Genau das ist in der neueren Geschichte geschehen mit dem Ergebnis der wesentlich auch selbstverschuldeten Niederlagen und Zusammenbrüche der verschiedensten Emanzipationsbestrebungen. Der Marxismus kann, so Benjamins Konsequenz aus diesem Sachverhalt, ausgedrückt im Bild der Schachpartie, den gesellschaftspolitischen Gegner am Schachbrett der Geschichte nur endgültig schlagen, wenn ihm ein buckliger Zwerg dient: die Theologie.

Jede von beiden Seiten, die leblose Puppe sowohl wie der verkrüppelte Zwerg ist auf je besondere Weise geschädigt. Ihre Inferiorität weist jedoch zurück auf eine Welt, die den Marxismus leblos und die Theologie zum Krüppel gemacht hat. Entscheidender noch als diese Ähnlichkeit ist aber ein Unterschied zwischen ‚Puppe' und ‚Zwerg'. Denn unabhängig von ihrer beider Inferiorität ist der Zwerg, also die Theologie, insgeheim doch noch *„ein Meister im Schachspiel"* geblieben: in den politischen Kämpfen um Befreiung. Gegenüber dem Historischen Materialismus führt Benjamin also die Theologie und damit, ohne sie so zu nennen, die Wahrheit der Offenbarung ein, die ihr wesentlicher Inhalt ist. Mit diesem Gehalt bestimmt die Theologie die entscheidende Subjektebene und macht allein auf diese Weise die behauptete Meisterschaft plausibel. Was vom Historischen Materialismus her als Benutzung der Theologie erscheint, das ist in Wirklichkeit das unsichtbare Lenken der kontingenten Geschichte aus einer verborgenen Wirklichkeitsdimension heraus, die nur im Medium des Glaubens und der Theologie erkannt werden kann, als ein eigener Typus des Wissens und des Handelns. Die Puppe beginnt zu tanzen, und sie bringt die Verhältnisse zum Tanzen in der Richtung einer kritisch-praktischen Destruktion und neuen, anderen Konstruktion. Aber sie tanzt als Marionette, lebendig nur dadurch, dass sie die Bewegungen ausführt, die vom buckligen Meister ausgehen, die er auf sie überträgt, indem er sie vermittels unsichtbarer Schnüre lenkt. Allein unter dieser Voraussetzung kann der Historische Materialismus beanspruchen, wie in einem Spiegelsystem Geschichte theoretisch durchschaut und die Kraft, Kompetenz und Chance zu haben, sie praktisch zu einem guten Ende zu bringen. Auf dem Schachbrett der Kämpfe um Emanzipation kann er jetzt dieses wenig wahrscheinliche aber doch mögliche Ende der Vor-Geschichte in den Blick nehmen: die klassenlose Gesellschaft mit einem *„messianischen Gesicht"* (I,3, 1232).

[128] Schon der Gebrauch des Verbums ‚anwenden' unterstellt, es läge fix und fertig etwas als Plan vor, was dann die Generalstäbler der Weltrevolution auf deren Objekte eben bloß ‚anzuwenden' hätten. Diese Anschauung verweist auf *eine strategische Logik des Machens*, die das ursprüngliche Ziel in sein Gegenteil verkehren, in neuer Herrschaft enden muss.

Die Theologie, der diese entscheidende Aufgabe zukommt, ist nicht nur verborgen im Geschichtsgang, den der Historische Materialismus theoretisch zu entschlüsseln und praktisch zu nutzen beansprucht. Sie ist ein buckliger Zwerg, entstellt und verkrüppelt aber nicht leblos wie der Marxismus der Zweiten und der Dritten Internationale, also der alten Sozialdemokratie und des Marxismus-Leninismus oder „Realsozialismus". Benjamins Bild von der Theologie trägt in sich den Gegensatz von verkrüppelter konkreter Erscheinung und wesentlicher, lebendiger Wahrheit und Kraft. Vermöge dieser Qualitäten könnte die Theologie den Marxismus aus seiner Fesselung an die Geschichtstheorie des Fortschritts befreien. Er würde als Folge dieser Befreiung übergehen in eine Theorie der jeweils aktuellen Quellen für die Beendigung des Fortschrittes der Herrschaftsgeschichte.

Das Bild vom verkrüppelten Zwerg, klein und hässlich, trägt dem Umstand Rechnung, dass dieses Potential von Religion und Theologie durch ihre Herrschaftsfunktion weitgehend entstellt worden ist, welche die Religionskritik ganz zutreffend analysiert hat. Mehr noch trifft aber diese Ideologisierung auf den Marxismus selbst zu, der, im Unterschied zur Theologie, nicht ein zwar verkrüppelter, aber lebendiger Zwerg, sondern eine bloß leblose Puppe geworden ist. Theologie hat ihre Wahrheit und Kraft auch behalten *trotz* der Entstellungen, die ihr in der Welt der Herrschaft und des Fortschrittes *von diesen weltlichen Mächten* zugefügt worden sind. Benjamins „Dienstanweisung" an die Theologie ist nur unter dieser Voraussetzung sinnvoll.

Die Dialektik des Gedankens kann nun über Benjamin hinausgetrieben werden. Nur auf den ersten Blick ist nämlich die Zwerghaftigkeit der Theologie nichts weiter als *ihre* Inferiorität. Dialektische Reflexion, die zum Grund des Defekts vorstößt, erkennt ihn als den Stempel, den eine verkehrte, glücklose, unerlöste Welt der Theologie aufgedrückt hat. Die Bedeutung des Bildes vom Zwergencharakter verwandelt sich aus einer Anklage gegen die Theologie in eine Denunziation der verkehrten Welt, die auch die Theologie entstellt hat.

> „Die Kritik der Religion ist [...] im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist." (MEW, 1, 1977, 379)

– so Marx' Bezeichnung für den dialektischen Zusammenhang beider Wirklichkeitsebenen, den die Kritik kenntlich macht. Das Bild vom buckligen Zwerg – das der realexistierenden Theologie unbarmherzig ihr wahres Gesicht zeigt – hält der Welt den Spiegel vor und stellt ihr das Potential einer anderen einzig zuständigen Theologie entgegen, aus dem heraus die Welt schließlich doch noch radikal kritisiert und revolutioniert werden könnte.

Die Metapher vom Zwergencharakter der Theologie führt einen dreifachen Index mit sich. Er bestätigt ihre innere Kraft und Wahrheit, trotz der Selbstentfremdung in der Unterjochung durch die Welt. Er ist nicht bloß Reflex, sondern auch Kritik der verkehrten Welt, deren eigene Verkrüppelung auf die *Selbstentfremdung* von Glaube und Theologie in ihren erscheinenden Formen übergegan-

gen ist. Schließlich konkretisiert Benjamin den Aspekt der Kritik, indem er Ideologiekritik übt gegenüber der Religion nicht an der klassischen Religion sondern am *Kapitalismus als Religion*.

Dieser ganze Gedankengang konkretisiert *die Wahrheit der Religion als Zusammenhang von vier dialektischen Bewegungen: ihre religionskritische Aufhebung; die dadurch ermöglichte Anerkennung ihres Wahrheitsgehaltes; die Konkretisierung und Zuspitzung der Religionskritik als Kapitalismuskritik; schließlich die profane Wirkung ihrer transzendenten Wahrheit als ein kritisches und revolutionäres Potential.* Die Kritik am Kapitalismus als einer Religion ist konkret und realitätsgerecht. Sie setzt die Erkenntnis eines grundlegenden Sachverhaltes voraus, nämlich, dass am Ende der Moderne, vor allem in Europa und in den beiden Amerikas, die traditionellen wie die neuen Religionen *im Schatten des Kapitalismus* stehen als der einen und einzigen und universellen Religion. Sie stehen in ihrem Schatten: toleriert, gefördert und ausgebeutet von ihr. Solche Religionskritik, auf der Höhe der Zeit, ist ein integriertes, nämlich prophetisches Element einer Theorie, die zugleich theologisch und „materialistisch" ist.

Durch diese vier dialektischen Bewegungen hindurch wird nun das wahre Moment innerhalb der überkommenen Theologie dazu befähigt, eine andere Theorie der revolutionären Praxis zu begründen. Der konkrete Weg dieser Begründung ist für Benjamin die Transformation des Marxismus. Diese Transformation macht er an den folgenden tief greifenden Veränderungen fest:

> „Drei Momente sind in die Grundlagen der materialistischen Geschichtsauffassung einzusenken: die Diskontinuität der historischen Zeit; die destruktive Kraft der Arbeiterklasse; die Tradition der Unterdrückten." (I/3, 1246).

Im Grunde bedeuten diese drei Veränderungen der Marxschen Geschichtsphilosophie nicht deren Reform, sondern ihre *Überwindung* und Ersetzung durch die weiter oben schon angesprochene *messianische Geschichtsauffassung*. Benjamin bricht mit der *Logik* der herkömmlichen Geschichtsphilosophie. Darum unterliegt diesem Bruch auch deren marxische Variante. Denn wie die bürgerlichen revolutionären Konzeptionen in der Geschichte der europäischen Neuzeit, so auch hat sich die von Marx befreiend vor allem im Negativen gezeigt, bei ihm in der Verneinung der objektiv idealistischen Geschichtskonstruktion Hegels. Der hatte bekanntlich die Geschichte als notwendigen Prozess der Abfolge von erscheinenden Gestalten (Volksgeister) eines absoluten Weltgeistes gedeutet, der sich auf diese Weise entfaltet und verwirklicht. Marx' Kritik an Hegel verneint diesen metaphysischen Determinismus:

> „Die Geschichte tut nichts, sie ‚besitzt keinen ungeheuren Reichtum', sie ‚kämpft keine Kämpfe'! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‚Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen." (MARX / ENGELS, 1953, 211).

Der Mensch gilt hier als Subjekt der Geschichte. Dennoch: Marx, vor allem aber die Marxisten, haben die Hegelsche Auffassung *nicht* verneint, um die Menschen als freie und verantwortliche Schöpfer der Geschichte einzusetzen. Vielmehr haben sie die idealistische durch eine andere, gleichfalls metaphysische, jetzt materialistische Unterordnung des Menschen unter ein allgemeines Geschichtsgesetz und seine vermeintlichen Notwendigkeiten und Gewissheiten ersetzt. Das ist die Dialektik der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. Benjamin hat auch diese Marxsche Variante der Konzeption eines Fortschrittes in der Geschichte verworfen.

In der Marxschen Theorie ist der Mensch zweifach Objekt, nicht Subjekt. Er unterliegt (noch) den von ihm entfremdeten, ihn beherrschenden gesellschaftlichen Formen seines Lebens. In der Moderne ist das die Dynamik des Kapitalismus. Diese ist aber, zweitens, selber noch besondere Gestalt eines tiefer liegenden Sachverhaltes: der ‚ewigen' Dialektik zwischen Mensch und Natur oder zwischen der Natur des Menschen und derjenigen, die ihn umgibt. Sie nimmt konkrete Formen an in der Dialektik von Produktivkräften, die der Natur abgerungen werden, und Produktionsverhältnissen, die ihre wirtschaftliche Verwendung in geschichtlich wechselnden sozialen Institutionen organisieren. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Entwicklung und Nutzung von Produktivkräften eine unveränderliche Naturbedingung des menschlichen Lebens ist. Aber sie wurde in dem angesprochenen Aspekt der Marxschen Theorie zunächst *affirmiert*, statt sie als das, was sie ist zu kritisieren: als ein Herrschaftsverhältnis an und für sich, und auf dieser Grundlage, in der Entwicklung des Marxismus fetischisiert, in ein angeblich objektives geschichtliches Gesetz verwandelt. Das Wissen um seine *subjektive* Vermittlung war so aus Theorie und Praxis eliminiert. Auf diese Art und Weise war die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen war nun im Marxismus zu etwas geworden, dem sich die Menschen unterordnen *sollen*. Die Fetischisierung der Produktivkräfte und die Verdinglichung ihrer Beziehung zu den Produktionsverhältnissen, ihre Abtrennung von bewussten Entscheidungen der Menschen, sind vor allem in den Ländern des implodierten „Realsozialismus" augenscheinlich gewesen.

Die oben angeführten drei Momente in Benjamins Negation der Marxschen Geschichtstheorie hängen eng zusammen. Die Geschichte der Befreiungsversuche kann keine Kontinuität haben; sie durchbrechen und zerstören den falschen Schein der Kontinuität. Befreiung ist wesentlich *Destruktion* der Unterdrückung und verläuft daher in einem Diskontinuum. Kontinuum ist die zeitliche Verlaufsform der geschichtlichen Abfolge der Herrschaftsverhältnisse, und zwar so, wie sie diesen Herrschaftsverhältnissen zugemessen werden von deren Ideologisierung (Das Kontinuum ist ein Schein, wie wir schon mehrfach gesehen haben). Darum ist Emanzipation ein Abbrechen des kontinuierlichen Fortschreitens der Herrschaft über Mensch und Natur. Tradition ist, als Erinnerung an die vergangenen Befreiungskämpfe, in den entscheidenden Kämpfen der Gegenwart ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber den früher Besiegten und vor allem eine wesentliche Kraft in dieser Gegenwart.

Das *Subjekt* dieser kreativen Destruktion hat bei Benjamin mit der Marxschen *Arbeiterklasse* nurmehr noch den Namen gemeinsam. *Denn jetzt ist dieses Subjekt praktisch-politisch und gegenwärtig, statt technisch-ökonomisch und zukünftig bestimmt.* Und statt der positiven Idee der kommunistischen Gesellschaft und des Vertrauens auf den fortschreitenden Geschichtsgang rückt Benjamin an die entscheidende Stelle das Misstrauen gegen diesen Fortschritt und die augenblickliche Notwendigkeit, durch ein Zerstören der gegebenen Herrschaft und Unterdrückung der positiven kommenden Gesellschaft erst einmal den unerlässlichen Boden zu bereiten.

Von dieser Auffassung her führt eine Verbindung zum *doppelten Gesicht des Messias*, wie es Gershom Scholem an der jüdischen Mystik nachgewiesen hat. (Cf. den Exkurs über Messianität weiter oben.) Sie unterscheidet vom positiv die Erlösung wirkenden, den notwendig vorausgehenden, negativen Messias, der die schwere und undankbare Arbeit und *unvermeidbar* auch die Schuld der Zerstörung des Zerstörenden auf sich nimmt – als eine nicht zu verneinende, nicht unnötige *Schuld*. Denn mag es auch eine pragmatische Notwendigkeit sein, mit dem Feuer zu spielen, um es zu löschen, so bleibt dies, eventuell notwendige, Zerstören *als Akt des Zerstörens* doch eine Kraft und Tat des Bösen. Dies nicht zuerst um des Zerstörten willen, sondern hinsichtlich des Aktes des Subjekts, der es immer in das Zerstörte hineinzuziehen und darin zu verschlingen droht. Das ist kein abstrakt moralisches, sondern ein eminent logisches und praktisches Urteil. Denn in aller Regel wird das Feuer vom Feuer nicht gelöscht, sondern weiter entfacht.

Die bisherige Geschichte von Revolutionen war überwiegend *keine von Revolutionen und daher auch keine Geschichte*, weil diese Revolutionen mindestens so sehr an sich selbst gescheitert sind wie an ihren Gegnern, indem sie in dem Feuer verglühten, womit sie das gegebene Feuer entfachten, statt es damit zu löschen, wie sie vermeinten. Die Aporie des revolutionären Handelns kann so lange nicht überwunden werden, wie sie auf dem Zerstören des Zerstörenden besteht, wie dies Handeln – wie auch immer eingeschränkt und an Bedingungen gebunden – die gewaltsame Überwindung des Zerstörenden beabsichtigt. *Das Zerstörende zerstören, ohne zu zerstören – cest l'ordre du jour.* Es tritt also die Frage ins Blickfeld, ob die notwendige Zerstörung des Zerstörenden möglich ist mit anderen als mit gewaltsamen Mitteln.[129]

Aus der Explikation von Benjamins theologischer Revolutionierung des Marxismus können wir als These schlussfolgern: Im Interesse der Praxis einer

[129] Von den beiden „Gründervätern" des Marxismus hat vor allem der gealterte Engels die Möglichkeit zu denken versucht, dass die soziale Revolution, vorausgesetzt eine intakte bürgerliche Demokratie, in zivilen politischen Formen verlaufen kann und damit ideologisch vor allem der deutschen Sozialdemokratie vorgearbeitet. Mit dem Niedergang dieser Demokratie und des sozialdemokratischen Projektes in ihr ist, am Ende der Moderne, diese Möglichkeit *praktisch* verschwunden; ihr fehlen heute die Grundlagen. Die Frage hat sich also auf die Suche zu machen nach anderen Quellen als der sozialdemokratischen.

Revolution, die die kommunistische und anarchistische Gesellschaft freier Gemeinschaften und freier Personen wirklich aus sich hervorbringt, stellt Benjamin die messianische Geschichtsphilosophie der „materialistischen" entgegen, die den technisch-ökonomischen Fortschritt als das entscheidende Kraftfeld der Geschichte akzentuiert hat. Konzentriert auf eine jeweilige Gegenwart, erhellt diese messianische Geschichtskonzeption alle in dieser Gegenwart für sprengende und kontruierende Aktionen aktualisierbaren revolutionären Kräfte aus Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.[130]

Abbruch, Diskontinuität und Durchbruch kommen zusammen, aus verschiedenen geschichtlichen Situationen, im emanzipierenden Denken und Tun der entscheidenden Augenblicke einer jeweiligen Gegenwart. Sie verlangen nach einem adäquaten Zeitbegriff, von Benjamin als *Jetzt-Zeit* bezeichnet. Die bewusste Verbindung von Jetzt-Zeiten in verschiedenen geschichtlichen Ereignissen konstruiert *die alternative Tradition der Emanzipation.*

Zum Ende der Erörterung dieses Problems erscheint es zweckmäßig, die Marxsche Variation der Fortschrittsideologie, der Benjamin den Boden unter den Füßen entzieht, durch Marx selber darzustellen, als Bedingung einer sachhaltigen Erörterung, die zu Recht den Begriff der *Kritik* für sich beanspruchen darf. In seiner Theorie wird die Geschichte bewegt durch die Dialektik der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. In den Kämpfen der Klassen schließlich tritt diese Dialektik gesellschaftspolitisch in Erscheinung. Aber sie bleibt ein objektiver, die Menschen bestimmender Sachverhalt. Diesen Kerngedanken seiner Geschichtsphilosophie hat Marx am klarsten in einer berühmten Formulierung in einer der Vorstudien zu *Das Kapital* ausgedrückt, in der Schrift *Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Erstes Heft:*

> „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen *bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige* Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen [...] Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen [...]
>
> Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolutionen ein [...] In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden.
>
> Die bürgerlichen *Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses* [...] *die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Ge-*

[130] Die messianische Neufassung des Zeitbegriffes, anstelle des progressistischen, als Jetzt-Zeit aus dem Zentrum des Potentials sich erfüllender Gegenwart heraus, ist weiter oben schon diskutiert worden.

sellschaftsform schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab." (MARX, 1958, 13 / 14). [Hervorhebungen von mir, ht.]

Diese Marxsche Geschichtsauffassung richtet ihr kritisches Augenmerk immer nur auf die Produktionsverhältnisse, sobald sie hinter dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte zurückbleiben. Sie bejaht diese Produktivkräfte, im wesentlichen also Naturwissenschaft, Technik und Industrie. Hingegen wird eine Kritik dieser Basis und dieses Fortschrittes geradezu erzwungen von der Einsicht, dass diese Produktivkräfte, als Naturbeherrschung, in sich selber, vor jeder ‚richtigen' oder ‚falschen' jeweiligen ‚Anwendung', eine objektive Struktur von Herrschaft sind. Aus ihnen müssen Schäden und Zerstörungen folgen, wie ja der Name *„Naturbeherrschung"*, gegen seine konventionelle positive Konnotation, eigentlich von sich selber schon aussagt. Die Kritik an dem Marxschen Schema kann von diesen Einsichten zum Fortschritt und zu der Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse ausgehen.

Eine nicht-marxistische Konzeption, die den subjektiven Faktor betont, die freie und verantwortliche Tat des Menschen, kann freilich nicht einfach absehen von den objektiven Gegebenheiten: Technik, Ökonomie, Politik, Ökologie, Kultur. Sie wird sie in Betracht ziehen, aber *nicht* als die eigentlich handelnden Kräfte, sondern als Tatsachen, die für das menschlichen Handeln eine eher förderliche oder eine eher erschwerende Bedeutung haben können, ihm jedoch niemals als objektive Gesetze sich aufzwingen. Sie bleiben durch dieses Handeln veränderbar, freilich in mehr oder weniger weiten Grenzen. Diese Konzeption steht der Marxschen Theorie nicht schroff gegenüber. Sie geht vielmehr aus von einem Widerspruch *in* dieser Theorie. In ihr stehen sich die Hervorhebung des Menschen und diejenige der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gegenüber. Das verweist auf die Aufgabe, den Widerspruch immer neu zu vermitteln.

Weil sie auf eine Basis der Marxschen Geschichtsauffassung zielt, sei die These vom immanenten Herrschaftscharakter der Produktivkräfte noch etwas näher erläutert.

Exkurs: Naturwissenschaft, Technik und Industrie – ein Projekt struktureller Herrschaft

Über lange Zeit hin galten Naturwissenschaft und Technik als gleichsam neutrale Mittel. Man muss sie nur für die richtigen Zwecke einsetzen, für Frieden und Wohlstand für alle. Das war das Credo der modernen Gesellschaft in Europa und in den USA, ihrer Philosophen und Wissenschaftler, ihrer Wirtschaftsmagnaten und Politiker. Ganz genau so, blind diesem modernen Bewusstsein verhaftet, lebte auch der Marxismus von der Voraussetzung, dass die kapitalistische Marktwirtschaft technische Möglichkeiten entwickeln würde auf naturwissenschaftlicher Grundlage, die Produktivkräfte, zum Segen für die Menschheit. In ihrer richtigen sozialistischen, später kommunistischen Anwendung würden sie dann für alle Menschen eine ganze Reihe von Vorteilen bereit stellen: materieller Überfluß und überwiegende soziale Konfliktfreiheit; weitestgehende Befreiung von entfremdeter Arbeit; ein allmähliches Überflüssig-werden, Absterben der (Staats-) Politik; die Entfaltung der individuell einzigartigen jeweiligen Persönlichkeit jedes Menschen.

Dialektische Kritik verneint die Notwendigkeit dieser Bedingungen als Notwendigkeiten, bewahrt jedoch die Idee und die praktische Tendenz jener Ziele, die nicht als Resultat aus den Bedingungen wie von selbst hervorgehen, sondern aus einer historischen Konstellation, in einer jeweiligen Gegenwart, von freien und gemeinschaftlichen Entscheidungen schaffender und kämpfender Menschen. Daß in dieser Kreativität und in diesem Kämpfen die jeweiligen materiellen Gegebenheiten zu beachten sind, das versteht sich von selbst. Aber Schöpfung und Kampf sind nicht *strictu sensu* bestimmt und abhängig von ihnen. Zuerst einmal sind sie frei, können sich ihnen entgegenstemmen oder sie nutzen so weit wie möglich. Darüber entscheidet die verantwortete Freiheit, kein technisch-ökonomischer Determinismus. Freilich muss hinzugefügt werden: verantwortete Freiheit ist etwas völlig anderes als die negative und formale der durch sich selbst zum Untergange verurteilten bürgerlichen Gesellschaft.

Die Problematik der traditionellen und auch der sozialistischen Naturutopie kann am Beispiel der Atomenergie erklärt und begriffen werden. Ihre industrielle Herstellung und ihre Nutzung zur Stromerzeugung erschien während einiger Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg erstrebenswert. Im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft herangereift, brauchte sie nur angewandt zu werden, um ihre positiven Wirkungen für die Menschheit zu entfalten – so glaubte man in den 50er und 60er Jahren in Europa. Daher ging die frühe Auseinandersetzung um die Atomenergie darum, ihre militärische Anwendung – die Bombe – abzulehnen aber die friedliche – den Atommeiler – zu wünschen. Darauf folgte *die grundlegende Entdeckung*, dass der Meiler und die Bombe „dasselbe" sind. Vielerorts in der Öffentlichkeit sprach man nun von den Atomkraftwerken als von „schlafenden Bomben". Damit ist das Risiko gemeint, dass die Energie in den Atomkraftwerken durch ein technisches Versagen im Kraftwerk oder durch äußere Einwirkung – so durch ein abstürzendes Flugzeug oder in einem Krieg durch gezielten Beschuss – zur Explosion gebracht werden könnte. Auf diese Weise könnte die kontrollierte Explosion der Atomenergie, die im Kraftwerk zur Stromerzeugung geschieht, in eine unkontrollierte Explosion übergehen. Der große Unfall im sowjetischen Kernkraftwerk von *Tschernobyl*, 1986, war dann die Schrift an der Wand, die seither besagt, dass es keine Sicherheit davor geben kann, dass ein solcher Unfall sich wiederholt. Die Wahrscheinlichkeit des „Restrisikos" ist in diesem Falle viel geringer als bei anderen modernen Technologien. Aber die möglichen Zerstörungen sind unvergleichlich viel größer. Aus der Abwägung dieser Wahrscheinlichkeit mit dem Sachverhalt selbst – der ungeheuerlichen Katastrophe – folgt, dass es unbedingt und ausnahmslos zu vermeiden ist.

Diese Erfahrungen und Reflexionen führten zu einer ganz wesentlichen Einsicht: Nicht erst die Anwendung, sondern schon die innere Struktur der abendländischen (Natur-) Wissenschaft und Technik selbst sind das Problem, weil sie herrschaftsförmig sind und daher, vor jeder denkbaren Anwendung, eine Tendenz in sich tragen zu Schädigung und Zerstörung. Diese Einsicht ist in der Kritischen Theorie von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrem gemeinsamen Werk *Dialektik der Aufklärung* so gedacht worden:

Naturwissenschaft und Technik, als Kern des abendländischen Projektes der Aufklärung und des Fortschrittes, waren bezogen auf das Ziel,

> „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils." (ADORNO/HORKHEIMER, in: HORKHEIMER 1987, 25). Das

liegt an der inneren Herrschaftslogik der Produktivkräfte selbst. „Die Wissenschaft von der Natur entwickelt sich unter dem technologischen Apriori, das die Natur als potentielles Mittel, als Stoff für Organisation und Kontrolle entwirft [...] *das Erfassen der Natur als (hypothetisches) Mittel* geht der Entwicklung aller besonderen technischen Organisation voraus." Damit hängt zusammen, dass „die technologische Gesellschaft [...] ein Herrschaftssystem [ist], das bereits im Begriff und Aufbau der Technik am Werke ist." [Hervorhebung von mir, ht.] So hat Herbert Marcuse diesen Sachverhalt charakterisiert (MARCUSE, 1967, 18; 168).[131]

Die moderne Beherrschung der äußeren Natur vermittels Wissenschaft, Technik und Industrie ist also kein neutrales Mittel, das beliebig für menschliche Zwecke eingesetzt werden kann. Sie ist vielmehr eine moderne Herrschaftsstruktur wie das Kapital oder der Staat mit zerstörerischen Folgen für Mensch und Natur. Darin gleicht sie den beiden anderen fundamentalen Herrschaftsstrukturen, mit denen sie geschichtlich in der Moderne eine immer stärkere Synthese eingegangen ist. Technik – in einem allgemeinen Sinne als Mittel-Zweck- Relationen verstanden – wird zur Technokratie, das heißt, sie wird zu einem umfassenden und komplexen Zusammenhang von Mitteln für Herrschaft und zu deren Form: Kommando über die Mittel. Tendenziell bleibt in dieser Entwicklung das Kommando über das Universum der gemachten und organisierten Mittel als der einzige Zweck übrig. Herrschaft, die Organisation der Mittel, die einmal Mittel war oder als solches galt für davon unabhängige Zwecke, verwandelt sich in einen Selbstzweck. Er verdrängt und zersetzt alle anderen Zwecke, die zu Beginn der Neuzeit in Europa in der Idee des Glücks konvergierten und für die das Kommando einmal bloßes Mittel sein sollte – eine folgenschwere Täuschung. Die Zerstörung der Zwecke und die „Verzweckung" der Mittel zugunsten des absoluten Mittels, in unabschließbarer Bewegung, sind die beiden Seiten dieser Entwicklung.[132]

Modell der Naturbeherrschung ist das wissenschaftliche *Experiment*. Es ist die Vorstufe zu Technik und Industrie. Das Experiment zerlegt Natur in kleinste Einheiten und setzt sie verändert wieder zusammen. Dabei werden die vorgegebenen qualitativen Existenzen und Erscheinungen in der Natur verneint – seien es nun Gesteine, Böden, Gewässer, Atmosphäre, Licht, seien es Lebewesen und ihre Gemeinschaften oder auch gewachsene Naturlandschaften. Zu dieser zerlegenden *Quantifizierung* kommt in der theoretischen Naturwissenschaft der mathematische Ausdruck von *abstrakten Funktionsbeziehungen*. Diese mathematisierte Form eröffnet, bis heute jedenfalls, den gleichsam unbegrenzten Zugriff auf Wirkungszusammenhänge in der Natur.

An dieser Stelle wartet nun eine weitere Einsicht: Zerlegung und Quantifizierung und andererseits Funktionalisierung sind genauso Strukturmerkmale der kapitalistischen Ökonomie wie solche der wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung. Dort wird die Arbeitsfähigkeit des Menschen definiert als ein kausaler Zusammenhang von Operationen, und sie wird real in die entsprechenden Elemente zerlegt, damit sie funktionieren kann als Produzent und Träger eines ökonomischen Wertes. Der Wert der Arbeitskräfte und der von ihnen, vermittels Rohstoffen, Zwischenprodukten, Energie und Maschinen hergestellten Güter Leistungen und Informationen werden in eine funktionale und berechenbare Beziehung zueinander gebracht, um einen beherrschbaren Überschuss zu erzielen, den Mehrwert. Der erscheint als Profit, wenn er auf das eingesetzte Kapital bezogen wird.[133] Wir können daher die These aufstellen, dass die technische Beherrschung der äußeren Natur und die wirtschaftliche Beherrschung der menschlichen Natur denselben *allgemeinen Strukturgesetzen* folgen. Schon in ihrer inneren Logik als Naturbeherrschung stimmen also die technisch-organisatorischen Produktivkräfte überein mit der ökonomischen und politischen Menschenbeherrschung. In diesem Zusammenhang von Menschen- und Naturbeherrschung sind die *ökologischen* Probleme der Moderne begründet, worauf hier aus Gründen der Begrenzung der Arbeit nicht näher eingegangen werden kann.

Mit den bisherigen Einsichten lassen sich nun drei Sachverhalte erklären und begreifen. Erstens: Naturwissenschaft, Technik und Industrie sind in sich schon ein Herrschaftskonstrukt. Dazu wurden sie nicht erst durch eine vermeintlich falsche kapitalistische Anwendung. Daher musste ihre naive Nachahmung im sogenannten Realsozialismus zu den bekannten extremen ökologischen Problemen führen. Die Explosion eines Teils des Atomkraftwerkes von Tschernobyl kann als Illustration dieses Problems angesehen werden. Zweitens: Die scheinbar neutralen, sachlichen Merkmale moderner Naturbeherrschung – Quantifizierung und mathematisierte Funktionalisierung als Grundlage ihrer technisch-industriellen Manipulation – bestimmen auch die allgemeine Form, in der der Kapitalismus mit den Menschen umgeht, um sie als Mehrwert- und Profitproduzenten auszubeuten. Daher stehen Naturbeherrschung und kapitalistische Menschenbeherrschung in einem besonderen Verhältnis zueinander: Sie ähneln sich in ihrer Tiefenstruktur. Drittens: Zu dieser strukturellen Ähnlichkeit kommt noch als ein zweiter Aspekt dieses besonderen Verhältnisses hinzu, dass die Nutzung von Naturwissenschaft und Technik im Kapitalismus eine besondere Aufgabe in der Mehrwert- und Profitproduktion erfüllt. Der Einsatz der Technik geschieht in der Gegenwart, ökonomisch betrachtet, fast ausschließlich als Rationalisierungsinvestition, sofern in der Epoche des globalen Finanzkapitals und der globalen Verfallskrise des Kapitalismus überhaupt noch reale Investitionen in reale Produktionen getätigt werden. Jedenfalls haben Rationalisierungsinvestitionen *nicht*, oder zumindest nicht vorrangig, das Ziel, neue Arbeitsplätze zu schaffen und am Markt anzubieten. Ganz im Gegenteil, sie soll Arbeitskräfte überflüssig machen und dadurch Kosten einsparen um letztlich die Kapitalrendite zu erhöhen, also zugunsten eines ganz abstrakten Ziels, das in keiner Beziehung mehr zu menschlichen Bedürfnissen

---

131 Gandler vertritt hingegen, im Rahmen seiner Benjamin-Interpretation, die traditionelle, orthodox-marxistisxche These, dass es sich bloss um ein Anwendungsproblem handle, dass die verkehrten kapitaliastischen Bedingungen für die negativen Folgen der Technik allein verantwortlich seien (GANDLER, 2003, 64).

132 Gruppenarbeit, die, aus Japan kommend, sich heute in der Wirtschaft durchsetzt, ändert rein gar nichts am Kommando, das von den Gipfeln des Wirtschaftsprozesses ausgeht. Sie ist eine neue Form der Verinnerlichung der instrumentellen Definition der Arbeitskraft, die teilweise Verlagerung des äußeren Kommandos in den Einzelnen hinein, in dem es als seine Folgebereitschaft aufgerichtet wird, und seine teilweise Ersetzung durch die Konkurrenz innerhalb und zwischen Gruppen, um auf diese Weise die Arbeitsleistung noch zu steigern. Die permanente Wirtschaftskrise, die Japan schon seit mehr als zehn Jahren gefangen hält, bis heute ohne Ausweg, lässt freilich den hoch gelobten japanischen Kapitalismus schon nicht mehr als die nachzuahmende Frohe Botschaft erscheinen.

133 Eine genauere Erklärung und Erörterung des Marxschen ökonomischen Wertbegriffes, zusammen mit dem der Entfremdung, gebe ich in meinem Buch *Kritik der Marxschen Vernunft. Eine Aktualisierung*, noch unveröffentlicht.

steht und durchaus als irrational, als eine psycho-soziale Krankheit, bezeichnet werden darf.[134]

Rationalisierungsinvestitionen helfen, Arbeitskosten einzusparen. Denn die relative Größe des Mehrwerts im Verhältnis zu demjenigen produzierten Wertteil, der in Form der Arbeitslöhne zurückgezahlt wird, steigt durch die betriebsorganisatorisch wachsende Technikausstattung der einzelnen Arbeitskraft. Das ermöglicht es, weniger Leute zu beschäftigen für die gleiche oder sogar erhöhte Mehrwertproduktion. Konkurrenz zwingt dazu, die jeweils neueste rentable Technologie auch einzusetzen. Sonst besteht die Gefahr für eine produzierende Kapitaleinheit, für ein Unternehmen, aus der Produktion herauszufallen, weil die marktgängigen Qualitätsstandards und Preise nicht angeboten werden können und daher die zahlungsfähige Nachfrage sich anderen Anbietern zuwendet.

Für die Ebene der Politik lässt sich aus den vorgetragenen Reflexionen und Einsichten folgen: Der Zerstörung der Natur kann nicht Einhalt geboten werden, ohne jede Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abzuschaffen. Diese Ausbeutung kann aber nur abgeschafft werden durch einen Wechsel im vorherrschenden Paradigma des menschlichen Umganges mit der Natur, das deren Ausbeutung ersetzt, so weit wie möglich, durch eine Ko-Evolution und Kooperation, die vom Gedanken der Versöhnung erleuchtet sind. Dieser Gedanke muss der akademischen Volkswirtschaftslehre fremd bleiben. Denn sie ist eine zugleich atheistische wie pseudo-religiöse Doktrin.

In ihren *aktuellen Konsequenzen* fällt die moderne Naturbeherrschung scheinbar auf den vor-modernen Zustand bedrohlicher Naturgefahren zurück – aber jetzt als *Ergebnis der Moderne selbst* und daher auch spezifisch verschieden von der grauen Vorzeit des Menschen. Nach-modern nehmen die Naturgefahren wieder zu, während sie im historischen Übergang zur Moderne und an ihrem Anfang abgenommen hatten. Diese Zunahme ist Resultat ihrer Vermittlung durch die wachsende technische Umformung der Naturkräfte. Die Naturgefahren entspringen nun nicht mehr vor-technischer, unmittelbarer Natur, sondern sind das Ergebnis von gesellschaftlicher Naturbeherrschung selbst. Diese geschichtlich-gesellschaftlich entspringende Bedrohlichkeit der Natur tritt in drei verschiedenen Formen auf.

Zuerst handelt es sich um Phänomene wie die atomare und chemische Verseuchung, den Ozonschwund oder den Treibhauseffekt. Diese Effekte folgen aus störenden Eingriffen in wesentliche Gleichgewichte und Kreisläufe der Natur aufgrund der „positiven" Rückkoppelungen dieser Eingriffe. Es handelt sich also um Schädigungen der *äußeren* Natur, die negativ auf das menschliche Leben zurückwirken. Weiter geht es um die physische und psychische Schädigung der spezifisch *menschlichen* Natur, in ihrer kapitalistischen Ausbeutung und zunehmend durch den Ausschluss aus der sozialen Reproduktion, bei Fortdauer der Kontrolle der Ausgeschlossenen. Das wird im konventionellen ökologischen Diskurs zumeist unterschlagen, der in seiner reaktionären Variante den Menschen an sich als eine Störung der Natur ausgemacht hat und darum für seine Unterdrückung oder Beseitigung eintritt. Die Konzentration von ökonomischer und politischer Macht geschieht schließlich in der Vervielfältigung und Verdichtung der sozialtechnologischen Mittel, die von den Schaltstellen der Macht benutzt werden – gegen den Anschein der Individualisierung, der blind von einem Teil der akademischen Sozialwissenschaft in den letzten zwanzig Jahren behauptet worden ist. Diese konzentrierte gesellschaftliche Herrschaft und Macht kann aufgefasst werden als *das vermittelte Fortleben des Gewaltmomentes in der ersten Natur in der Eigendynamik der zweiten Natur als gesellschaftlicher Herrschaft*, mit (wieder) anwachsender Tendenz. In dieser gegenwärtigen Entwicklung kommt zum Ausdruck, dass gesellschaftliche Beherrschung der Natur und der Natur des Menschen immer auch Fortsetzung der vorgängigen Gewalt und des Zerstörungspotentials in der äußeren Natur selbst gewesen ist.

[134] Erich Fromm spricht in diesem Zusammenhange von *Nekrophilie* als einer wesentlichen Erkrankung im Kapitalismus, weil er Lebendiges – Natur und Menschen – in Totes verwandelt und – als Kapitalakkumulation – aufbewahrt und vermehrt – eine *Ökonomie des Todes* also, nicht erst in ihren sichtbaren Folgen, sondern schon aufgrund ihres inneren Bewegungsgesetzes.

Zum Schluss dieser knappen Erörterung des Herrschaftscharakters von Wissenschaft und Technik sei ausgesprochen, dass für eine humane und ökologische Perspektive und für ihre Verwirklichung alles darauf ankommt, mit der Kritik am herkömmlichen naturwissenschaftlich-technischen Paradigma nicht auch jene Utopie selber über Bord zu werfen, mit der dies Paradigma ins Leben getreten ist, der es aber nicht so weit helfen kann, wie man, mindestens naiv, am Beginn der Neuzeit in Europa meinte. Diese bis heute unabgegoltene Utopie ist die Abschaffung der Arbeit in den meisten Formen, in denen sie bisher aufgetreten ist, als Plackerei, Mühsal, Sucht, Zermürbung.

Es kommt darauf an, zu sehen, zum Beispiel, dass der philosophische Arbeitsbegriff wie er bei Kant, Hegel und Marx vorliegt als Theorie der Welt- und Gesellschaftskonstitution durch subjektive (bei Marx dann menschlich-gesellschaftliche) Aktivität, Ideologie ist *strictu senso*. Das soll heißen, er ist affirmativ, aber zugleich auch subversiv auf die Wirklichkeit der Arbeit in der Neuzeit bezogen. Sein subversives, utopisches, diese gesellschaftliche Realität transzendierendes Moment, das als unverzichtbar notwendig, als kostbar festgehalten werden muss, ist Kreativität, das freie, auch spielerische Schaffen. Hegel hat es in die Sphäre des Göttlichen verlegt und ein „*Spielen der* [göttlichen] *Liebe mit sich selbst*“ (HEGEL, 1970a, 24) genannt. Möglicherweise muss es in dieser Sphäre verbleiben. Aber es ist eine fundamentale Aufgabe der Emanzipation, diese spielerische Kreativität so weit wie irgend möglich im menschlichen Leben zu ermöglichen. Sodass wir hier, um es mit Bloch zu formulieren, von einem noch Unabgegoltenen angesprochen werden, um uns ihm gegenüber verantwortlich zu zeigen durch Praxis und ihre Reflexion. Nicht Faulheit, wie Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue meinte – bei solchem Schwiegervater freilich ein nur allzu verständlicher Irrtum – sondern schöpferische, schaffende und verantwortete Freiheit, das sich selber erschaffende Wagnis einer *behutsamen* Neuschöpfung der Welt, ist das Gegengift gegen die entfremdete Arbeit und die von ihr ökonomisch und psychisch abhängige Freizeit und Faulheit. Also, nach Marx nicht Lafargue, sondern Sartre *und* Camus *und* sorgsamste Aneignung der angesprochenen philosophischen Tradition. In diesem Kontext kann das Bleibende von Marx *und* von Lafargue aufgehoben werden.

Noch einmal: Dialektik von Theologie und Marxismus

In der Literatur zu Benjamin gibt es eine andere Interpretation als die hier vorgetragene Durchdialektisierung des Bildes von der Indienstnahme der Theologie für die Revitalisierung des Marxismus, im Interesse antifaschistischen Widerstands und revolutionärer Politik. Sie erklärt das Messianische zu einer Metapher und bestimmt Benjamins Verhältnis zur Theologie als das zu einer Quelle von Ideen für materialistische Geschichtsschreibung. Stefan Gandler vertritt bei-

spielsweise diese Ansicht in *Warum schaut der Engel der Geschichte zurück?* (2003, 47–79). Ihm zufolge hat Benjamin der Theologie schlicht einige Ideen entnommen, die ihm für seine Revision des Marxismus brauchbar erschienen: die Idee der Distanz von der Geschäftigkeit der (kapitalistischen Welt), die Idee, dass es etwas außerhalb von deren Totalität gebe, die Idee der Hoffnung etc. (48, 49) Wir glauben hingegen, dass die hier vorgetragene dialektische Auffassung und eine weitere, die auf eine den Ideen vorgelagerte messianische Erfahrung als das von Benjamin Gemeinte abhebt, in seinem Werk besser begründet sind, wie von Scholem, Mosès und Löwy vor allem gezeigt worden ist. Was jene Ideen anlangt, so sind sie bei Benjamin nicht das Einzige und nicht das Primäre. Zunächst ist da ein Mehr: *mystische Erfahrung* des Messianischen. Sie bleibt der Bezugspunkt in allen Phasen der Entwicklung von Benjamins Theologie der Revolution. Nach einer ersten metaphysisch-religiösen Phase ist auch in der mittleren säkularen, kommunistischen das Sakrale, das Messianische, so wenig wie der Anarchismus, mit dem es ein Verhältnis der *Wahlverwandtschaft* – im Goetheschen Sinne dieses Begriffs (LÖWY, 1997, 14–39) – eingegangen ist, schlicht ausgelöscht. Es wirkt nur mehr verdeckt und indirekt, von Benjamin gefasst im Bilde der *profanen Erleuchtung*, um in der dritten Phase, derjenigen der Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, wieder offener hervorzutreten. Profane Erleuchtung meint: es soll nicht nur Profanes gelten, sondern Erleuchtung, die nicht unmittelbar mit der profanen Welt zusammenfällt – sie wäre dann keine – im Profanen sich geltend machen. Die profane Welt und ihr Denken erleuchten nicht sich selbst, sondern es ein anderes, das von anderswoher in sie einbricht. Die Gandlersche und ähnliche Interpretationen beruhen darauf, dass sie die Dialektik von Sakralem und Profanem einseitig zugunsten von letzterem auflösen und die religiöse Erfahrung Benjamins auf die Ideen verkürzen, die aus ihr folgen, aufgrund der spezifischen Kraft dieses Ursprungs – die sie als bloße Ideen nicht haben könnten – der von diesen Interpretationen ignoriert wird. Den von Gandler behaupteten Unterschied zwischen Benjamins Geschichtsphilosophie und Theologie, derart, dass diese den notwendigen Bruch außerhalb der Welt , Benjamin ihn aber in ihr suche, gibt es nicht, was die allein für Benjamin maßgebende jüdische Theologie betrifft. In beiden Fällen handelt es sich um die gleiche Dialektik, die Gandler in einer reduktionistischen Interpretation nicht sieht: Der Abbruch der Geschichte und die klassenlose Gesellschaft beziehungsweise die messianische Zeit, in der das Reich Gottes sich entfaltet, geschehen auf der Erde, im Diesseits, aber die Kraft, die in der Lage ist, dies mitten in dieser Welt zu bewerkstelligen, kommt *nicht aus ihr* selbst, aber macht sich *in ihr gegen sie* geltend. Nur als andere, transzendente kann sie den Bruch und die neue Welt herbeiführen. Ansonsten wäre ihr Ergebnis nicht das Andere, sondern noch einmal mehr von Demselben.[135]

[135] Gandlers Interpretation passt zu Adorno, wo das Theologische sich auf erkenntnistheoretische Ideen reduziert. Vgl. den Exkurs II in Teil B: *Theologische Idee und Theorie der Gesellschaft bei Theodor W. Adorno.*

Aus der Domestizierung des theologischen Pols der Benjaminschen Dialektik bei Gandler folgt auch, dass das Problem auf den Marxismus verkürzt wird. Marx habe, so Gandler, eine „*einzigartige Grundlage geschaffen*", und das Problem reduziert sich für ihn darauf, dass diese bloß „*für lange Zeit nicht mit der notwendigen Radikalität (...) aufgegriffen*" wurde. Konsequenz der Schwächung des theologischen Pols: allein der Marxismus erscheint revisionsbedürftig. Wenn aber bei Marx das entscheidend Richtige schon vorliegt, wäre Benjamins Rekurs auf Theologie eigentlich überflüssig; der Marxismus könnte mit Marx kuriert werden. Mit Benjamins Rede vom Marxismus, nicht von Marx, als defizientem Gegenstand der Erneuerung, scheint sich das zu decken. Aber, tatsächlich betreffen seine Revisionen schon Marx selbst, der nicht als sozusagen richtige Theorie den Marxismen entgegengestellt werden kann. Das betrifft entscheidende, in Teil E erörterte Fragen wie den Charakter der Revolution: Fortschrittsträger oder Notbremse, und ihres Subjekts: Proletariat als technisch-ökonomisch bestimmte soziologische Kategorie oder tatsächlich kämpfende politische Klasse, unbeschadet ihrer sozialen Zusammensetzung. Wird die ganze Kraft der messianischen Erleuchtung festgehalten, erstreckt sie sich notwendig auch auf Marx selbst und auf Schranken und Widersprüche des Benjaminschen Umgangs mit ihr, muss ihre Interpretation in beiden Punkten mit Benjamin über ihn hinausgehen.

Kritik der Politik: Reformismus, Kommunismus, Faschismus

Die diskutierten Veränderungen der *Marxschen Theorie* ergeben sich daraus, dass sie von Benjamin gleichsam eingeschmolzen und neu geboren wird in dem „inneren Glutkern" einer Theologie aus dem jüdischen Glauben. Die erleuchtete Vernunft des Glaubens wird sichtbar in der Welt als prophetische Kritik ihres hilfsbedürftigen Zustandes im Ganzen und als Perspektive der auf dieses Ganze zielenden wahren Revolution und der Erlösung. Die Revolution ist der menschliche Anteil an der Erlösung. Sie ist auch die menschliche Begrenzung von deren Reichweite. Benjamin haben sich im Lichte der Erlösung an der Theorie und Politik des Marxismus konkrete Revisionen ergeben. Sie wurden weiter oben schon diskutiert. Er hat sie zu einer schneidenden Kritik der Moderne insgesamt zugespitzt. Zentraler Gegenstand dieser Kritik ist der *Begriff des Fortschritts.* Er gilt Benjamin als das negative bürgerliche Erbe in der alten Arbeiterbewegung. Mit ihm hatte sich schon der Marxismus zum Gefangenen eben des falschen Weltzustandes gemacht, den er überwinden wollte. Diese Unterordnung unter die Strukturen, die doch abgeschafft oder wenigstens tief greifend geändert werden sollten, demonstriert Benjamin an der Anwendung des Marxismus in der sozialdemokratischen und in der kommunistischen Politik zu seiner Zeit, während er den Faschismus als Ergebnis dieser Moderne begreift – einschließlich Marxis-

mus, Sozialdemokratie und Kommunismus – nicht als „Rückfall hinter sie, der sich „eigentlich“ nicht hätte ereignen „dürfen“.

Marxismus, Sozialdemokratie und Kommunismus haben den *technischen Fortschritt* als den Kern des Fortschrittes überhaupt und als *die* Grundlage angesehen, aus der gleichsam gesetzmäßig eine bessere Welt hervorgehen sollte. Aber, so Benjamin, die technische Entwicklung ist *„nicht der Strom, mit dem schwimmend“* die Voraussetzungen für eine Reformpolitik oder auch für eine Revolution entstehen. Sie ist stattdessen in der modernen Welt *ein Instrument der Unterdrückung*. Denn die moderne *„Arbeit läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus“*. Diese Ausbeutung hat eine *Struktur*, die derjenigen der Menschen als Arbeitskräfte ähnlich ist, von dieser *gespiegelt* wird. Ferner ist sie, in der Form der industriellen Technik, eine *Grundlage* der Ausbeutung der arbeitenden Klasse *vermittels* Technik. Diese Ausbeutung kann daher nicht *„mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber*[ge]*stellt“* werden. Sie kann auch nicht umstandslos Grundlage der Befreiung der Arbeit sein, denn ihre gesamte Entwicklung in der Neuzeit steht unter dem apriori der Kapitalverwertung.[136] (I/2, 698, 699). Ferner ist die *„säkularisierte protestantische Werkmoral“* (WEBER, 1988) mit dem technischen Fortschritt und der Industriearbeit verbunden, so etwas wie eine Psychotechnik der Beherrschung der Menschen. Diese Arbeitsmoral ist jene *Selbstunterdrückung* der arbeitenden Menschen in der Moderne, ohne die eine entfremdete, sei es kapitalistische, sei es staatlich gelenkte, Produktion nicht möglich wäre.

Die Fortschrittsphilosophie des Bürgertums war, vulgarisiert, die Ideologie, die der Sozialdemokratie die Flucht vor der Einsicht in *„die Unmöglichkeit einer wirksamen Verbesserung der menschlichen Verhältnisse auf kapitalistischem Boden“* (HORKHEIMER, 1974, 284), vor der Herausforderung der Revolution ermöglicht hat und einen, wie Michael Löwy Benjamin interpretiert, *„scheinheiligen stümperhaften Optimismus“*, (LÖWY, 1997, 146). Dagegen stellt Benjamin die Losung, angelehnt an den Surrealismus: *„Pessimismus auf der ganzen Linie“*, das heisst illusionsloser kritischer Realismus als Minimalbedingung, um kämpfen zu können, und lobt Luis Blanqui, dem das Verdienst zukomme, *„die revolutionäre Klasse mit einer gesunden Indifferenz gegen die Spekulationen über den Fortschritt auszustatten.“* (V/1, 428)

[136] Allerdings ist für Benjamin die Technik als solche *nicht* ein Teil des Problems. Es besteht für ihn in ihrer besonderen Form, wie sie unter dem kapitalistischen apriori zustande kommt und angewandt wird. Die heutige „tiefenökologische“ Position, die Naturwissenschaft und Technik in sich selber, vor jeder sozialen Anwendung, als eine Struktur von Herrschaft und als eine Quelle von Zerstörungen betrachtet, dürfte ihm noch nicht zugänglich gewesen sein. Auf dem Boden dieser Einsicht können wir, über Benjamin hinausgehend, einen doppelten Zusammenhang zwischen Technik und Herrschaft annehmen. Die *Ausbeutung der Natur als Technik* wird vom Kapital zur Steigerung der Ausbeutung der Arbeit gleichsam in Dienst genommen.

Schließlich ist diese sozialdemokratische Vorstellung vom Fortschritt *„als ein wesentlich unaufhaltsamer“* ebenso wie als ein *„unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender)“* (I/2, 700) eine Ideologie im strengen Sinne dieses analytischen und kritischen Begriffs, der ihm in der Marxschen Theorie zukommt. Diese Ideologie ist zugleich Spiegelung und Verschleierung wesentlicher Charakteristika der kapitalistischen Ökonomie, vor allem des fetischistischen, unterdrückenden und zerstörenden Gesetzes der Kapitalverwertung. Sie ist auch Ideologie der Unterordnung der sozialdemokratischen Politik von vornherein unter diese Logik der Kapitalbewegung, nämlich schon in der Formulierung von politischen Programmen. Denn *unaufhaltsam* ist bis heute die versachlichte Gewalt des *Waren- und Kapitalfetisch'*. Dieser Fetisch ist ein Produkt der gesellschaftlichen Arbeitsbeziehungen zwischen den Menschen. Aber er tritt ihnen fremd, wie eine Naturmacht, gegenüber und beherrscht sie wie eben ein Fetisch die Primitiven in ihrer Religion.

Unabschließbar ist die spezifische Zeit der Kapitaldynamik wie sie aus deren innerem Bewegungsgesetz ständig hervorgeht. Sie ist immer neu und in erweitertem Maße *sich verwertender Wert*. Diese autonome Dynamik der Wertvermehrung, als oberstes Ziel des Wirtschaftens, macht es unmöglich, dass die Produktion in Gebrauchswerten und ihrem Genuss zur Ruhe kommen kann und die Menschen sozial gebundene und autonome Persönlichkeiten werden könnten. Der scheinbar automatische technische Fortschritt erweist sich, gebrochen und erkannt durch das Prisma der Kritik des Kapitals, vor allem als Folge dieser Kapitalbewegung statt als autonomes und positives Naturgesetz.

Die Bewegung der Kapitalverwertung, deren Unaufhaltsamkeit und Unabschließbarkeit sich in der spezifisch kapitalistischen Prägung des technischen Fortschritts und dieser in seiner blinden Ideologisierung spiegelt, wird im Folgenden zum besseren Verständnis des theoretischen Zusammenhangs knapp erläutert.

Der Grundsachverhalt, dass Menschen in Gesellschaft produzieren, verwandelt sich im Kapitalismus in eine versachlichte Macht über sie. Unmittelbar produziert jedes Individuum für sich, auf sein Überleben und/oder darüber hinaus auf die Vermehrung seines produktiven Eigentums bedacht. Als Folge dieses Individualismus ergibt sich die Verwandlung des sozialen Charakters der Produktion – der Tatsache, dass Menschen so gut wie immer in bestimmten Beziehungen zueinander und miteinander produzieren – in Verfügung über die eigene oder die Arbeitskraft der anderen und über ihre Produkte. Eine besondere Form, die sie im Kapitalismus annimmt, ist die Verfügung über ökonomischen Wert von bestimmter Größe. Dieser Wert bleibt sich qualitativ gleich. Seine Qualität besteht darin, ökonomische Verfügungsgewalt über Sachen und Menschen zu sein. Aber seine Größe wechselt. Daher ist deren Wachstum, das heißt die Verwertung des vorhandenen Wertes, der einzige Sinn, den er und die Wirtschaft haben können, in deren Mittelpunkt er tatsächlich steht. Die Eigendynamik der Verwertung des Wertes folgt „Gesetzen“ (die Anführungsstriche bedeuten hier, dass es sich nicht um Gesetze wie die von den Naturwissenschaften aufgestellten handelt, sondern um Tendenzen und deren Wahrscheinlichkeiten), die Marx analysiert hat (und niemand sonst so zutreffend wie er), und tritt *wie* eine sachliche Gewalt dem Menschen gegenüber, im Extremfalle in Krisen, Pog-

romen und Kriegen. Diese versachlichten Gewalten, als die sich in der individualistischen Wirtschaft des Kapitalismus der soziale Zusammenhang der Ökonomie geltend macht, geht aus einem essenziellen Widerspruch hervor. Er besteht zwischen der Verfügung über Sachen und Menschen, in der besonderen Form des Wertes und seines Wachstums, und auf der anderen Seite im gleichsam natürlichen Verhältnis der produzierten und angebotenen Güter, Dienste und Informationen für menschlichen Ge- und Verbrauch. Soll der Wert sich verwerten, so muss der Konsum relativ eingeschränkt werden. Aber diese Einschränkung der zahlungsfähigen Nachfrage, des Konsums, durch die relative Einschränkung der Einkommen aus abhängiger Arbeit, weil jene zugleich als Kosten in der kapitalistischen Rentabilitätsrechnung auftauchen, beschränkt notwendigerweise die Verwertung des Wertes, der in der Produktion steckt und in die Form des Geldes übergehen muss durch den Verkauf der waren, in denen er steckt. Dieser Übergang ist in der Marktwirtschaft eine technische Bedingung für die jeweilige weitere Vermehrung/Verwertung des Wertes als Kapital. Eine Tendenz zur Überproduktion, die letzten Endes einer Unterkonsumtion geschuldet ist – aus Mangel an zahlungsfähiger Nachfrage, der sich wiederum aus dem Doppelcharakter des Lohns ergibt, den akkumulierbaren Mehrwert zu begrenzen oder zu verringern, aber als Kaufkraft Bedingung für dessen Realisierung zu sein – und die Krisenanfälligkeit, die daraus folgt, mit ihren weiteren, hier nicht zu erörternden destruktiven sozialen, kulturellen und ökologischen Konsequenzen, ist ein unvermeidliches inneres „Gesetz" des Kapitalismus, das nur mit ihm selber überwunden werden kann.

Zurück zur Ideologie des Fortschritts im sozialdemokratischen Reformismus. Dazu gehört, dass emanzipierende politische Praxis durch eine Vorstellung blockiert wird, die über den „unendlichen" Lauf der technisch-ökonomischen Entwicklung Befreiung ans Ende der Geschichte verschiebt, das *„bekanntlich nie kommen wollte"* (I/3, 1232), und sie verdünnt zu einem *„Ideal (...) als eine unendliche Aufgabe"* (1231). Eine derartige Vorstellung rechtfertigt die reformistische Unterordnung der Politik unter Kapital und Staat und blockiert die *eine* Aufgabe, so Benjamin, *„das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende" zu führen.* (I/1, 700) Auf diese Weise hat der Reformismus die Sensibilität – sofern er sie je besaß – verloren für das Erfassen und Nutzen der jeweiligen revolutionären Chance, die unversehens sich im jeweiligen Augenblick einstellt, und sie ersetzt durch

> „die endlosen Diskurse von der Zukunft, die es zu erringen gelte, von den Kämpfen, die für eine bessere Zukunft der Kinder geführt werden müssen." Dahinter verbirgt sich die Angst, aus der Fortschrittslogik auszusteigen, oder, wie Horkheimer und Marcuse gesagt haben, „die Logik der Selbsterhaltung zu verlassen, obwohl wir uns in ökonomischer Hinsicht bereits seit den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts von ihr unabhängig machen könnten." (GANDLER, 2003, 74)

Die Niederlage des *Kommunismus oder* „Realsozialismus" erklärt Benjamin grundsätzlich ähnlich wie im sozialdemokatischen Falle. Denn, ganz *gegen* den revolutionären Anschein des Kommunismus (als „Realsozialismus"), verweist Benjamin auf eine strukturelle Verwandtschaft des sowjetischen Systems mit der modernen kapitalistischen Welt. Auch dem Kommunismus wurde der „sture

Fortschrittsglaube" zum Verhängnis, der auf *nachholende Industrialisierung* setzte und dafür einen *Staatsapparat* aufbaute, der die Basisinstitutionen des bürgerlichen Staates nachgeahmt und noch verstärkt hat in Roter Armee, Polizei, Partei- und Staatsbürokratie. Hinzu kamen die spezifischen Eigenarten kommunistischer Politik: *„Ihr Vertrauen in ihre Massenbasis"* hat verdeckt, wie der großenteils kleinbürgerliche Charakter dieser Massen einer freien Gesellschaft subjektiv zuwider lief. Zudem waren diese Massen auch schon Produkt der neuen stalinistischen Unterdrückungsverhältnisse in der frühen Sowjetunion und der Struktur und Politik der stalinisierten Kommunistischen Parteien, so in Deutschland, Frankreich und Spanien. Die *„servile Einordnung"* der kommunistischen Politiker, *„in einen unkontrollierbaren Apparat"*, mit dessen Hilfe sie meinten, ihre Politik realisieren zu müssen, hat schließlich die allgemeine Form der bürgerlichen Machtpolitik in der Konkurrenz mit ihr nachgeahmt und an die Stelle gesellschaftlicher Befreiung gesetzt. Nur allzu folgerichtig musste diese kommunistische Politik gegenüber dem heraufziehenden Faschismus *„am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache befestigen"*. (I/2, 698) weil sie im Gehäuse von Fortschritt und Macht gefangen blieb.

Mit dem Wort *„Verrat"* bezieht sich Benjamin hier auf Ereignisse wie den Abschluss eines Nichtangriffspaktes und Vertrages der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Hitlers Deutschland und Stalins Sowjetunion 1939 – zwei Jahre vor dem Beginn des deutschen Angriffs- und Vernichtungskrieges gegen die UdSSR 1941 – und auf die Unterdrückung revolutionärer Bestrebungen in Frankreich und in Spanien in den dreißiger Jahren, die ohne die Mithilfe der jeweiligen kommunistischen Parteien, die dort an Regierungen der sogenannten Volksfront mit bürgerlichen Kräften beteiligt waren, nicht möglich gewesen wäre, und die auf dem Umweg über Direktiven aus dem Zentrum der Kommunistischen Internationale in Moskau, den bürgerlichen Interessen und denjenigen der konventionellen Außenpolitik der UdSSR untergeordnet wurde.

Der *Faschismus* schließlich kann zwar nicht im Kontext des Marxismus begriffen werden, wohl aber in dem des Fortschritts. Die geläufige Ansicht betrachtet den Faschismus von einer naiven Auffassung der Moderne aus. Sie sieht in ihm, wie Miguel Abensour schreibt, *„nur ein Zwischenspiel, eine vorübergehende Regression, ein Überbleibsel, das verschwinden wird, um dem Fortschritt von neuem freien Lauf zu lassen, als wenn nichts geschehen wäre."* (ABENSOUR in: LÖWY, 1997, 154), um zur „demokratischen Normalität" zurückzukehren oder in sie einzutreten, wie Habermas meint.

Demgegenüber ist es Benjamins auch heute noch provozierende These, dass der Faschismus, zumindest in seiner deutschen „nationalsozialistischen" Form, nicht eine vormoderne Abwehr gegen Technik, Industrie, Demokratie und gegen modernes Leben überhaupt ist. Diese Auffassung kann nicht aufrecht erhalten werden, obwohl sie sehr verbreitet ist. Denn vormodern war der (deutsche) Faschismus allerhöchstens in seiner Ideologie. Diese Ideologie transformierte die Enttäuschung und die Unterdrückung der Menschen durch den kapitalistischen Fortschritt und die Bedürfnisse und Sehnsüchte, die aus dieser Enttäuschung und Unterdrückung erwachsen sind, in Kräfte einer pseudosozialistischen („na-

tionalsozialistischen") Revolution zugunsten der sozialpsychologischen, ideologischen und politischen Befestigung der Herrschaft des Kapitals.

Der Faschismus ist in seinem technischen, ökonomischen und politischen Kern eine wesentliche Möglichkeit im Zentrum moderner oder sich modernisierender kapitalistischer Gesellschaften selbst.[137] Daher erscheint Benjamin die beliebte Entgegensetzung von Faschismus und Moderne als extrem unwissend:

> „Die Dinge, die wir erleben", sind nicht „noch", sondern gerade „im 20. Jahrhundert [...] möglich" gewesen, und wir haben [noch] keinen Anlass zu glauben, dass es im 21. besser würde. Darum ist „das Staunen darüber" Indiz von elementarer Unkenntnis. Hingegen „belehrt" „die Tradition der Unterdrückten" eine Philosophie, die konkret werden möchte, „darüber, dass der ‚Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist". Dem entspricht, dass „als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes vor Augen" steht (I/2, 697),

als die aktive Beendigung des Kollaps' der Modernisierung im kapitalistischen Fortschritt. Ganz einig mit Benjamin ist in dieser zentralen Frage der Fortschrittskritik Max Horkheimer:

> „Die Unterdrückung und Erniedrigung des Menschen durch den Menschen ist in keinem Zeitalter so furchtbar hervorgetreten wie in diesem, wo doch die Mittel zu einer glücklichen Einrichtung der Erde an die Hand gegeben sind." (HORKHEIMER, 1995b, 430).

Der Marxismus-Leninismus oder „Realsozialismus" ist implodiert, die traditionelle soziale Reformpolitik ist noch dabei, sich eher stillschweigend aufzulösen. Das Erbe des Faschismus, in einem sehr allgemeinen Sinne betrachtet, als Transformation von Politik in offene Gewalt, ist auf erschreckende Weise aktuell, in Lateinamerika wie in Europa. Darauf sei hier, mit Benjamin über ihn hinaus, etwas näher eingegangen.

Exkurs: Faschismus – Produkt und Bestandteil der Moderne.

Zur Begründung und Aktualität von Benjamins These im Kontext der Faschismusanalyse der Kritischen Theorie

Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will,
der sollte auch vom Faschismus schweigen
Max Horkheimer[138]

[137] So hatte die brennend aktuelle Faschismusanalyse der älteren Kritischen Theorie das Problem insgesamt verstanden. Zur Einführung in dieses weitverzweigte Forschungsgebiet (DUBIEL / SÖLLNER, 1981).

[138] HORKHEIMER, 1988b, 308, 309.

In den faschistischen Massenbewegungen, zumal in ihrer nazistischen Variante in Deutschland, tritt extrem eine Dialektik hervor, die schon die ganze Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert hat: die des Umschlages von Freiheitsbestrebungen oder bloß unbewussten Sehnsüchten nach Befreiung in neuerliche und verschärfte Unterdrückung. (HORKHEIMER, Bd. 4, 1988, 8f.)[139] Der Blut- und Bodenmythos, also die sogenannte nationalsozialistische Weltanschauung, hatte innerhalb des faschistischen Politikmodells, psychologisch konkretisiert, die Aufgabe, den potentiell revolutionären Aufstand der Massen der sozialistischen und kommunistischen Bewegungen und Organisationen in die faschistische Form zu transformieren und die Begriffe der sozialen Klassen und der Klassenkämpfe durch die Ideologie der Blut- und Rassenunterschiede und – kämpfe zu ersetzen – soweit jene marxistischen Begriffe vorher überhaupt eine Chance hatten, im Bewusstsein der „Massen" zu entstehen und sich festzusetzen. Frustrierte psychisch-soziale Energien mit politischer Bedeutung waren nun nicht mehr fest an die Klassenlage des Proletariats gebunden, sondern charakteristisch auch für die von der Krise – subjektiv oder objektiv – deklassierten und verarmten oder davon bedrohten Mittelschichten. Das diffuse, desorientierte Unbehagen am Kapitalismus in beiden sozialen Grossgruppen – vor allem in den Mittelschichten, weniger im Proletariat, konnte von der faschistischen Propaganda manipuliert und auf die imaginierte pseudo-wissenschaftliche Rassenfrage abgelenkt werden. Dadurch wurde das Kapital auf der Ebene des politischen Kampfes um die richtige Gesellschaftsordnung *entlastet*. Auf diese Art und Weise machte sich der faschistische Mythos nützlich für die Beherrschung der Massen im Interesse des Kapitals.

Der nationalsozialistische Mythos, seine Ideologie, hatte einen *objektiven Sinn*. Der bestand erstens darin, die Geltung und die weitere Durchsetzung der Kernstrukturen der kapitalistischen Moderne selber zu legitimieren. Dabei handelt es sich um die Naturbeherrschung, die Kapitalverwertung und den Staat, als die modernen Gestaltungen der Herrschaft über die menschliche und über die äußere Natur und um den Krieg als eine zugespitzte Form dieser Herrschaft.

Die sozialpsychologische und geistesgeschichtliche Analyse der faschistischen Propaganda, die von der Kritischen Theorie schon in den 30er und 40er Jahren geleistet worden ist, hat den ebenso *wichtigen* wie *begrenzten* Wert, den *subjektiven* Aspekt des Faschismus kenntlich gemacht zu haben. Er war eine au-

[139] Damit war, wenigstens bis auf Weiteres, die marxische und marxistische These widerlegt, dass der Krisenprozess das Potential einer sozialistischen Revolution in kommunistischer Perspektive entbinden würde. Darauf hat der vorherrschende öffentliche und wissenschaftliche Diskurs falsch reagiert mit der These, dass eine derartige Revolution und Perspektive ein für allemal widerlegt seien. Richtig ist es, die Ursachen zu finden und die Frage nach einem neuen anderen Subjekt einer derartigen Perspektive zu stellen, nachdem das Proletariat als ein solches Subjekt durch den objektiven technisch-ökonomischen und durch den politischen Prozess seit den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts schlicht verschwunden ist.

to-destruktive *Massenbewegung* und nicht, wie der dogmatische Marxismus meinte, eine Kapitalistenverschwörung. Aber die irrationale Disposition für den Faschismus und seine Dynamik erwuchs aus Erfahrungen, die im Kapitalismus von den Menschen gemacht werden mussten, aber nicht eigentlich Erfahrungen waren als rational durchgearbeitete Erlebnisse, sondern bei diesen stehen blieben. Das sind vor allem Erlebnisse von Ohnmacht, Entfremdung, Leid, Bedrohtheit, Sorge um das Überleben. Zweitens war die subjektive Disposition für den Faschismus eine psychisch-soziale Folge des sozialen Strukturwandels von Autorität, Familie, Öffentlichkeit und Kultur, die in letzter Instanz aus der ökonomischen Konzentrations- und Krisendynamik hervorging: *als Schwächung der Substanz und Radikalisierung der Form von Autorität.* Dieser Zusammenhang von objektivem Strukturwandel und subjektiven Einstellungen hat den Boden bereitet für die Politik und die Propaganda des Faschismus. Die sozialpsychologische Analyse der faschistischen Bewegungen ist daher notwendig, aber sie ist unzulänglich, sie reicht nicht aus. Sie kann nur fruchtbar sein *zusammen* mit einer Analyse der objektiven *Funktionen* der faschistischen Bewegungen für die Legitimation und Akzeptanz des technisch-ökonomisch-politischen Fortschrittes durch den Faschismus.[140]

Die Notwendigkeit, diese Gegebenheiten in ihrem subjektiv-objektiven Zusammenhang zu begreifen, kann ein Hinweis auf die harten Tatsachen der Gewalt und der Unterdrückung im deutschen Faschismus anzeigen. Das Fundament und die treibende Kraft, aus denen heraus die Konzentrationslager, die Gaskammern und die Verbrennungsöfen, vermittels derer die Juden vernichtet wurden, oder die Panzer, die Granaten und die Bomben, die Europa verheerten, bestanden nicht zuerst in Sehnsüchten nach Volk, Heimat, Gemeinschaft und merkwürdigen Ideologien. Das Fundament und die Substanz waren nicht vormodern, sondern hypermodern. Zumindest der deutsche Faschismus war ein Zusammenhang von moderner Wissenschaft, Technik und Industrie, rationaler Kapitalverwertung und bürokratischer Machtpolitik.[141] Die Moderne, die durch diesen Zusammenhang charakterisiert ist, kann daher keineswegs gegen den Faschismus ins Feld geführt werden, wie das in den modernitätstheoretisch ansetzenden Analysen der Fall ist. Die Krankheit, so könnte man sagen, wird in diesen Faschismusanalysen für den Arzt selbst erklärt.

140 So auch war die über 20 Jahre dauernde Militärdiktatur in Brasilien, 1964–1986, vor allem ein Modernisierungsprojekt der ehrgeizigen Militärs. Ganz ähnlich liegen die Dinge im Falle von Chile. Dort ist die Realisierung des Modernisierungsprojektes der Militärs von einem Krieg gegen die eigene Bevölkerung eingeleitet worden.

141 Die technisch-ökonomische Struktur der nachholenden Moderne in der früher so genannten Zweiten und Dritten Welt hat auch einen sehr wichtigen *ökologischen* Aspekt. Der Krieg, den die chilenischen oder die brasilianischen Militärs gegen die dortige Natur geführt haben, war so modern, wie derjenige der frühen sowjetischen Entwicklungsstrategien in Sibirien oder auch wie die „nationalsozialistischen" Erschließungsprojekte für Osteuropa und für Teile der UdSSR nach dem erwarteten Sieg im Zweiten Weltkrieg.

In einigen großen theoretischen und empirischen Forschungen zum Faschismus hat die Kritische Theorie Untersuchungen durchgeführt, die *zugleich* auf historische, sozio-ökonomische, sozial-psychologische und kulturelle Aspekte und Gegebenheiten sich bezogen haben, um zu einem gründlichen und umfassenden Beschreiben und Erklären des Faschismus zu gelangen. Dafür wurden theoretisch aussagekräftige, eigene empirische Forschungstechniken entwickelt und durch eine kritische Transformation der Psychoanalyse eine Sozialpsychologie überhaupt erst geschaffen, die zur Erforschung politisch relevanter psychischer Phänomene genutzt werden konnte, die Menschen in einer homogenen sozialen Lage gemeinsam sind.

Der subjektive Aspekt ist eine Grundlage, aber auch ein Resultat des Faschismus. Er trat nicht unmittelbar hervor in den Bedürfnissen und Ideologien der faschistisch missbrauchten und geschändeten „Massen". Dieser Aspekt wurde sichtbar als das *Ergebnis* einer modernitätskonformen Transformation dieser subjektiven Gehalte, durch die sie den objektiven ökonomisch-politischen Gegebenheiten angepasst wurden. In dieser angepassten Form haben sie dann auch ihr diffuses revolutionäres Potential verloren. Zu Illustration dieser Transformation sei exemplarisch verwiesen auf die internen, zum Teil blutig verlaufenen Machtkämpfe in der deutschen faschistischen Bewegung. Ihr Resultat entsprach der Forderung der Repräsentanten des Kapitals, sich ihnen in der Form rationaler Politik und Administration unterzuordnen. Das setzte aber voraus, diejenigen ideologischen Elemente, organisatorischen Segmente und sozialen Schichten in der faschistischen Bewegung zu liquidieren, die diese Unterordnung unter den modernen Fortschritt nicht mitvollziehen konnten, weil sie mit dem Terminus „sozialistisch" – zwar auf eine höchst unklare, inkonsequente und widersprüchliche Weise – den immer noch „gefährlichen" Index einer freien und gerechten Gesellschaft mit sich führten.

Eine Faschismuskritik, die die Einsicht in den modernitätsgeschichtlichen Ort des Faschismus nicht mitvollzieht, ihn stattdessen unter modernitätstheoretischen Voraussetzungen glaubt kritisieren zu können, muss vor der gestellten Aufgabe versagen. Denn sie hat sich selber noch nicht aus dem Banne des weit tiefer reichenden modernen technisch-kapitalistisch-etatistischen Modell gelöst, das auch den Faschismus hervorgebracht hat. Der modernitätstheoretische Ansatz ist blind für die faschistische Variante der Moderne, die der Faschismus selber war. (HORKHEIMER, 1988b, 308f.).

Genauso muss gesehen werden, dass die *Demokratie*, die in Deutschland oder in einigen *lateinamerikanischen Ländern* auf die Diktatur gefolgt ist, deren tiefsten Sinn bewahrt und fortsetzt: das technisch-ökonomische Modernisierungsprojekt und das politische Projekt der „nationalen Sicherheit". Daran liegt es, dass diese Demokratien so sehr beschränkt und verzerrt sind durch die Herrschaft der ökonomischen, politischen und militärischen Eliten. Sie haben den Übergang zur Demokratie nicht nur überlebt, sondern als die ökonomisch und politisch herrschende Klasse überdauert. Die Diktaturen in Europa konnten in

den 40er Jahren, diejenigen in Lateinamerika in den 80ern abgeschafft werden, nachdem und weil sie moderne technisch-ökonomische Strukturen und einen Apparat der „nationalen Sicherheit" geschaffen hatten, die das bleibende Fundament der „Demokratisierung" sind. Das erklärt auch, warum die Opposition gegen die politisch-militärische Diktatur, im Namen der Demokratie, sich nicht verwandelt hat in eine Opposition gegen die Diktatur des Kapitals, zugunsten einer Verwirklichung der Demokratie ohne jene empfindlichen Beschränkungen, durch die ihre Entfaltung bis heute noch behindert wird.

Die Opposition gegen die offene politisch-militärische Diktatur ging nicht ernsthaft und wirksam über eine Demokratie hinaus, deren nicht-demokratische Fundamente und Begrenzungen das „demokratische" Erbe der faschistischen und militaristischen Diktaturen ist, ihr *„Nachleben in der Demokratie"*, wie das Adorno in seinem Essay *„Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?"* ausgedrückt hat. (ADORNO, 1977b, 555/556) Mit der Verwirklichung dieser beschränkten Demokratie, sei es in Deutschland in der zweiten Hälfte der vierziger, sei es in Brasilien ab der zweiten Hälfte der achtziger Jahre, hatte die Opposition ihren sichtbaren Gegner verloren und wurde festgelegt auf *die* Demokratie, die die Militärs in Argentinien, in Brasilien und in Chile, die Siegermächte des Zweiten Weltkrieges, vor allem die USA, in Deutschland erlaubt haben. Der unsichtbare Gegner, das Kapital, das schon im Bunde mit der Diktatur war, ist noch gar nicht als der aktuelle Gegner erkannt und als Herausforderung angenommen. Die Reste der Opposition gegen die Militärdiktatur in der Demokratie haben bis heute kein alternatives Projekt für die Gestaltung der Gesellschaft anzubieten.

Diese Zusammenhänge *nicht* zu sehen und daher *nicht* die Konsequenzen aus ihnen zu ziehen – das ist das fundamentale Defizit, womit sich der modernitätstheoretische Ansatz als untauglich zur theoretische Erklärung der Sachverhalte und damit als belanglos für eine Praxis erweist. Eine solche Praxis müsste Adornos Forderung einigermaßen gerecht werden *„daß Auschwitz nicht noch einmal sei."* (ADORNO, 1977e, 674).

Exkurs: Der kategorische Imperativ der Kritischen Theorie

Es sollen die obigen Erwägungen, die Benjamins Urteil über den Faschismus als Konsequenz der Moderne und ihres Fortschreitens erhärten, beschlossen werden mit der unmittelbaren Interpretation von Adornos aktualisierender Reformulierung des kantischen Kategorischen Imperativs:

> „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, *daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe."* (ADORNO, 1970e, 358 – Hervorhebung von mir, ht.)

An anderer Stelle heißt es:

> „Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei [...] Auschwitz war er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fortdauern. Das ist das ganze Grauen. Der gesellschaftliche Druck lastet weiter, trotz aller Unsichtbarkeit der Not heute". (ADORNO, 1977e, 674).[142]

Kein Zweifel kann daran sein, im Kontext des Denkens von Adorno, dass es sich bei den Bedingungen um die kapitalistische Marktwirtschaft und deren intensive Einwirkung auf andere Lebensgebiete handelt.

Heute, das heißt fast vierzig Jahre, nachdem Adorno diese Sätze schrieb, dürfen wir sie nicht abschwächen, sondern müssen sie verstärken, nachdem, seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts, die Not entsetzlich zugenommen hat, als offene Armut und Verelendung auf der ganzen Welt und in einem Ausmaße, das in den 60er Jahren ganz unvorstellbar war. Denn inzwischen hat die *invisible hand* des Adam Smith, das unerbittliche Verwertungsgesetz des Kapitals, die *visible hand* des Lord Keynes weitgehend schon wieder von der Kernstruktur kapitalistischer Ausbeutung und Zerstörung der menschlichen wie der äußeren Natur zurückgezogen. Die neue geschichtliche Formation eines High-Tech- und Katastrophenkapitalismus – der Perspektive einer *„Akkumulation des Kapitals ohne Arbeit"* – hat den „Sozialstaat" und die „Tarifpartnerschaft" schon weitestgehend in Trümmer gelegt, die für ein paar Jahrzehnte in Staaten wie Schweden oder der alten Bundesrepublik Deutschland vor 1990 den realen Schein einer *unsichtbar gehaltenen* Not erzeugt hatten – und auch bloß in jenen Weltregionen, die von weniger als 10% der Erdbevölkerung bewohnt werden. Mit dem erneuten Sichtbarwerden dieser sozialen Not schlägt auch wieder – in Deutschland nicht allein, sondern auch in Frankreich, Italien, Österreich und anderen europäischen Ländern, das fortdauernde Grauen der faschistischen Gewalt an der Oberfläche der Tatsachen durch. Es verweist auf die Fortdauer seiner Bedingungen, deren Inbegriff eben jener Kapitalismus ist, von dem die Theorie der Moderne nicht spricht, nicht mehr reden möchte, weil sie *seiner* Manipulation *ihrer I*deologie erlegen ist.

> „Im Hause des Henkers", so Adorno, „redet man nicht vom Strick." „Millionen unschuldiger Menschen", so zitieren wir ihn weiter „wurden planvoll ermordet. Das ist von keinem Lebendigen als Oberflächenphänomen, als Abirrung vom Lauf der Geschichte abzutun, die gegenüber der großen Tendenz des Fortschritts, der Aufklärung, der vermeintlich zunehmenden Humanität nicht in Betracht käme. Dass es sich ereignete ist selbst Ausdruck einer überaus mächtigen gesellschaftlichen Tendenz". (675)

Diese Tendenz besteht weiter, auch zu Beginn des XXI. Jahrhunderts. Nicht erst in Rostock, Mölln und Solingen – einigen der Orte der xenofoben direkten Ge-

[142] Diese Formulierung verrät freilich auch die außerordentliche Beschränkung des Erfahrungshorizontes von Adorno. Denn die Not ist andauernd, unverändert entsetzlich und *sehr* sichtbar bis heute – für die große Mehrzahl der Menschen auf der Erde.

walt im ultramodernen und neoliberalen neuen Deutschland – und in anderen europäischen Ländern ist wieder „Ähnliches“ geschehen. Denn in Asien, Afrika und Lateinamerika, genauer: in Indonesien, Vietnam, Palästina, Angola, Mozambique, Chile, Argentinien, Brasilien, Guatemala, El Salvador, auch in den Elendsquartieren von Rio de Janeiro über Moskau bis Bangkok, die Franz Hinkelammert den *„Archipel Gulag der Freien Welt“* genannt hat, an Orten, die Hiroshima, Nagasaki, My Lai, Sabra und Shatila, Beirut, El Petén, Colónia Dignidad, Abu Gharib, Guantánamo und noch anders heißen, ist eben genau *das Ähnliche längst schon geschehen in der Geschichte seit Auschwitz.*[143] Die genannten Regionen und Orte markieren dessen geschichtlichen Zusammenhang. Die Gefahr des „Ähnlichen“ hat sich seit den 90er Jahren auf die ganze Welt ausgedehnt, nach den Atombombenabwürfen auf die japanischen Städte Hiroshima und Nagasaki und mit der seitdem ununterbrochenen Herstellung von atomaren, chemischen und biologischen Waffen, vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, die mehrfach alles Leben auf der Erde auslöschen können.
Man wird daher, so Adorno,

> „die Erwägung nicht von sich abweisen können, dass die Erfindung der Atombombe, die buchstäblich mit einem Schlag Hunderttausende auslöschen kann, in denselben geschichtlichen Zusammenhang hineingehört wie der Völkermord. Die sprunghafte Bevölkerungszunahme heute nennt man gern Bevölkerungsexplosion: es sieht aus, als ob die historische Fatalität für die Bevölkerungsexplosion auch Gegenexplosionen, die Tötung ganzer Bevölkerungsgruppen, bereit hätte. Das nur, um anzudeuten, wie sehr die Kräfte, gegen die man angehen muss, solche des Zuges der Weltgeschichte sind.“ (675) [144]

Der ultramoderne Kapitalismus des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts macht auf schreckliche Weise die prophetische Sicht Adornos zur Wirklichkeit. Der neue High-Tech- und Katastrophenkapitalismus kann nicht mehr das Problem der Armut mildern, die Entfremdung sublimieren und unsichtbar machen oder beschwichtigen. Und er weiß das auch. Daraus haben seine Strategen längst den Schluss gezogen – und die Pogrome der Neuen Rechten auf der Straße exekutieren es – dass eben *die Armen zu bekämpfen* sind, wenn die Armut *innerhalb* diese Moderne nicht mehr bekämpft werden kann. Dazu ist vielfach ausreichend, sie ihrem Schicksal, das heißt der Zerstörungsdynamik zu überlassen, die 500 Jahre und mehr Kolonialismus und Imperialismus dem Süden eingepflanzt haben und die sich ultramodern auch im Osten und Norden ausbreitet. Favelabesetzungen durchs Militär, Blitzoperationen, sogenannte chirurgische Schläge oder auch Flächenbombardements, wofür seit der Auflösung des Sowjetblocks die Instrumente des modernen staatlichen Gewaltmonopols vor allem in den fortgeschrittensten kapitalistischen Staaten umgerüstet werden, besorgen den schmutzigen Rest.

Die theoretischen Differenzierungen, die hier bloß angedeutet werden konnten, sind eminent politisch-praktisch bedeutsam. Sie sind eine Frage auf Leben und Tod für Erfolg oder Misserfolg einer antifaschistischen Politik. Sie müsste von antimilitaristischer Politik ausgehen und zu ihr zurückkehren, angesichts einer Reihe von Kriegen seit dem zweiten Golfkrieg, 1991, und der Entfesselung eines von seinen Protagonisten als lang dauernd vorgestellten „Krieges gegen den Terrorismus.“

Eine modernitätsimmanente Faschismusanalyse muss notwendig die Möglichkeiten aus der Hand geben oder sie erst gar nicht wahrnehmen, die *demokratisch-pädagogisch* geboten sind – als *„pedagogia dos oprimidos para a esperança“*, (Erziehung der Unterdrückten für die Hoffnung) um es mit Paulo Freire zu sagen. Die Akzeptanz der Moderne in dieser Analyse beinhaltet das Einverständnis mit den destruktiven Kernstrukturen dieser Moderne als kapitalistischer Marktwirtschaft. Diese Position kann weder der konventionellen technisch-industriellen Naturbeherrschung widerstehen, noch auch der subjektiven destruktiven Umschlagstendenz der Frustrationen in soziale Gewalt, Frustrationen, welche die objektiven Strukturen der kapitalistischen Moderne verursachen *müssen*. Der entgegengesetzten Faschismusanalyse hingegen gehört die Möglichkeit an, theoretisch zu begründen, wie praktisch der faschistische *Schein* der Überwindung des Destruktiven in der Moderne *sichtbar* gemacht und durch *die emanzipatorische Praxis* einer angemessenen pädagogischen und politischen Arbeit aufgehoben werden könnte, die jene Destruktivität wirklich hinter sich ließe.

143 Es gehört zum Aberwitz neudeutscher Ideologie, dass sie die Wiederholung des Ähnlichen, wenn es nur von den USA verübt und betrügerisch als Verteidigung der westlichen Kultur gerechtfertigt wird – wobei es die Praxis solcher Verteidigung ist, auch diese Kultur zu schädigen – gut heißt als Befolgung geschichtlicher Lehren aus Auschwitz und diejenigen, die gegen da Ähnliche kämpfen, als antiamerikanisch oder gar antisemitisch denunziert.

144 An dieser Stelle sei eine polemische Bemerkung gestattet. Nimmt sie die oben angeführten geschichtlichen Beispiele ernst, so ist es für die Vernunft ganz unmöglich, im Blick auf die vermeintliche Singularität und Exklusivität des historischen Auschwitz, die Elemente von Auschwitz danach zu verharmlosen oder gar zu leugnen, auf die Adorno hier hinweist mit den beiden Beispielen der Atombombe und der feindseligen Einstellung gegenüber fremden Menschen, die sich in der Ideologie einer ganz bestimmten Bevölkerungspolitik und in Xenophobie ausdrückt.

TEIL E:
BEITRAG ZU EINER PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG

Die andere Revolution – Benjamins Theorie der Emanzipation

Vermöge ihrer Vorstellungen von geschichtlichem Fortschritt haben sich Sozialdemokratie wie Stalinismus an die Welt der Unterdrückung gebunden. Daraus ergab sich als notwendige Konsequenz die Unfähigkeit ihrer Politik im Entscheidenden. Dies Entscheidende war für Benjamin Widerstand und Überwindung des Faschismus. Der intellektuelle Beitrag in diesem Kampf sollte bestimmt sein von einer theologisch erneuerten Marxschen Theorie. Von der stalinistisch gewordenen Sowjetunion und der von ihr kontrollierten kommunistischen Weltbewegung war für den antifaschistischen Kampf nichts mehr zu erwarten. Dass diese Art von Kommunismus gleichfalls zu überwinden war – nach einer Niederlage des Faschismus – liegt in der Logik des Gedankens, den Benjamin kurz vor seinem Freitod auf der Flucht vor dem Tod in einem nazistischen Konzentrationslager entwickelt hat.

Mit Benjamin lässt sich begreifen, dass „post-modern", also heute, reformerische Politik wegen ihres Mangels an Tiefe und an Konsequenz gerade auch in den fortgeschrittenen kapitalistischen Industriestaaten weder den schrittweisen Abbau sozialer Reformen noch den von lebendiger politischer Demokratie verhindern kann, soweit diese Demokratie überhaupt schon auf der problematischen kapitalistischen Grundlage verwirklicht sein konnte. Andererseits begreifen wir mit Benjamin, dass der in den Stalinismus oder „Realsozialismus" mündende Marxismus-Leninismus keine wirkliche Alternative dargestellt hat. Beide Richtungen, so zeigt uns Benjamin, sind gerade daran gescheitert, dass sie die Basisinstitutionen der bürgerlichen Gesellschaft *mit ihren eignen Mitteln* reformieren oder schlagen wollten. Hingegen hat auf seine Weise der deutsche Faschismus bloß konsequent diese Moderne auf die Spitze getrieben. Darum sind am Ende des 20. Jahrhunderts einige Elemente von ihm wieder aufgetaucht, die nach 1945 nur latent geworden, aber nicht überwunden waren.

Die politische Konzeption des reformerischen und des „revolutionären" Marxismus trug in sich einen fundamentalen Widerspruch. Das war die Verstrickung der Politik, die ändern will, in das, was geändert werden muss, und daher geändert werden soll. Die Idee eines gesetzmäßigen Fortschrittes durch die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die Konkretisierung dieser Idee in der Prognose einer gesetzmäßig voranschreitenden Vorbereitung des Sozialismus und des Kommunismus innerhalb der kapitalistischen Welt, unabhängig vom unmittelbaren Bewusstsein und Willen der Individuen, schließlich die Prognose eines Überganges von der kapitalistischen zur sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsordnung waren Hauptinhalte der marxistischen

Geschichtsphilosophie, die ihrerseits die Grundlage war für ihre politische Konzeption. Aber damit hatte sich der Marxismus – und im Ansatz schon die Marxsche Theorie selber – gebunden an zwei verhängnisvolle Merkmale dieses Fortschrittes. Das ist einerseits die grundlegende soziale und ökologische Herrschaft, die in der (vor-) geschichtlichen Abfolge der Gesellschaftsformationen nicht abgebrochen wird, sondern in konkreten Erscheinungen auftritt und von der einen zur anderen fortschreitet. Andererseits hängt mit der scheinbar ungebrochenen geschichtlichen Verkettung von Herrschaftsformen die stetige Verschiebung der Erreichung der eigentlichen Fortschritts*ziele* zusammen.

Diese Ziele sind entweder zu abstrakt formuliert oder auf eine verdeckte Art und Weise mit Elementen der jeweiligen gegebenen Herrschaft identisch, die in die Formulierung der Ziele eingehen und darin hypostasiert werden.[145] In der geschichtsphilosophischen marxistischen Terminologie handelt es sich bei diesen Elementen um *Bedingungen*, die zuerst durch den geschichtlichen Prozess hervorgebracht und erfüllt sein müssen, bevor an die Verwirklichung der eigentlichen *Ziele* des Fortschrittes gegangen werden kann. Diese Bedingungen sind vor allem ein ganz bestimmtes, für notwendig erachtetes Niveau der technischen Produktivkräfte, des Wissens über den Menschen und seine Vergesellschaftung und schließlich der sozioökonomischen und politischen Organisationsformen. Im Moment ihrer Verwirklichung stellen sich aber bis heute diese Bedingungen heraus entweder *als Mittel* fortdauernder Herrschaft und geprägt von ihren modernen Strukturen, oder aber in sich selbst schon als Elemente einer *Struktur* von Herrschaft. Ein Komplex solcher Mittel, herrschaftsförmig strukturiert, ist der Zusammenhang von moderner Naturwissenschaft, Technik und Industrie mit ihrer Funktion für die Akkumulation von Kapital. Sie besteht im wesentlichen in der Senkung der Arbeitskosten durch die Anwendung der jeweils modernsten Technologie in Produktion und Administration, wie schon oben gezeigt worden ist. Die Verflechtung der konkreten Ergebnisse des Fortschritts mit Herrschaft – als Mittel dieser Herrschaft oder Identität mit einigen ihrer Strukturelemente – offenbart sie statt als Bedingungen *für* als Kräfte *gegen* die Verwirklichung humaner und ökologischer Fortschrittsziele. Durch die Konkretisierung des Fortschritts in jenen Mitteln oder partiellen Identitäten, als den Einzelfortschritten, entfernt sich der Weg des Fortschritts immer erneut und im selben Maße, wie diese Mittel auf ihn angewandt und jene Bedingungen in ihm erfüllt werden, von eben den Fortschrittszielen, zu denen der Weg doch hinführen sollte durch diese Mittel und Bedingungen. So entpuppt sich der Weg der vermeintlichen Annäherung der Mittel und Bedingungen des Fortschrittes an seine Ziele als Weg der stets erneuten Entfernung von den Zielen.

Im Ergebnis liegt ein Weg vor, dessen Etappen durchaus unterschiedliche Gestalt haben. Wer wollte leugnen, dass Feudalismus und Kapitalismus *nicht*

[145] Es handelt sich um Pseudo-Utopien und entfremdete Utopien wie ich in einer anderen Arbeit näher entwickelt habe. (THIELEN, 1998).

dasselbe sind, ebenso wenig wie demokratische und diktatorische politische Formen innerhalb des Kapitalismus. Aber dennoch bleiben sie alle immer weit entfernt von den obersten Zielen des Fortschritts, wie sie die bürgerliche Philosophie postuliert hatte, vor allem die eine Menschheit und das Glück eines jeden Einzelnen. Oder sie gehen wieder in eine grundlegende Distanz zu diesen Zielen nach scheinbarer oder vorübergehender Annäherung. Bürgerliche Ideologie kann diesen Sachverhalt nicht anders denn als *tragisch* oder eben resigniert nüchtern als *Sachzwang* begreifen. Denn die bürgerliche Praxis dementiert in ihrem Kern den von der Ideologie postulierten Mittel- und Bedingungscharakter der konkreten Handlungen dadurch, dass diese angeblichen Mittel und Bedingungen sich als autonome schlechte Zwecke selbst herausstellten. Sie vereinen sich in dem einzigen, in sich komplexen Zweck der Beherrschung: Beherrschung der Natur, ökonomische Herrschaft als Kapitalverwertung, die in sie verflochtene politische Macht und schließlich die Selbstbeherrschung, die die Individuen sich selber antun. Benjamin hingegen versuchte, die Idee eines Abbrechens dieses ganzen verfehlten Weges zu denken, auf dem die Mittel und Bedingungen sich immer wieder neu verselbständigen und den Lauf der Zeit ausfüllen, der sich durch diese Verselbständigungen hindurch immer erneut von den Zielen eines wahren Fortschrittes entfernt in einem *progressus ad infinitum* oder in einer schlechten Unendlichkeit, wie Hegel formuliert hat.

Benjamins theologisch geschulter Blick auf Chancen der Befreiung innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung des menschlichen Lebens in der Geschichte geht aus von der *Erfahrung und Idee der Katastrophe.*[146] Dem Blick des Engels der Geschichte zeigt sich das Bild des bisherigen Fortschritts in der „ewigen" Wiederholung. Die Veränderung der Verhältnisse tritt zurück hinter die vorwiegenden Katastrophen, die einander ablösen und die diese Veränderungen beständig wieder verneinen und rückgängig zu machen versuchen. Darum tritt in Benjamins eigener Theorie der emanzipatorischen Praxis an die Stelle des gleichmäßigen, in Revolutionen, die keine sind, sich bloß verdichtenden geschichtlichen Fortganges durch eine *„homogene und leere Zeit"* die Idee einer *„Jetztzeit"*. (I/2, 701) Sie ist erfüllt von einer *Konstellation* der Chancen in Augenblicken *„höchster Gefahr"*. (695) in Vergangenheit und Gegenwart, die sich um die aktuelle Gegenwart herum versammeln.

[146] Das Bewusstsein, vor allem seit dem Ersten Weltkrieg, einer Katastrophe der Zivilisation gegenüber zu stehen, teilt mit Benjamin Herbert Marcuse. In einem Aufsatz zu den Pariser Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844) von Marx bezeichnet er die Krise des Kapitalismus als eine „Katastrophe des menschlichen Wesens. Diese Einsicht verurteilt jede bloß ökonomische oder politische *Reform* von vornherein zum Scheitern und fordert unbedingt die katastrophische Aufhebung des faktischen Zustandes durch die *totale Revolution.*" (MARCUSE, Bd. 1, 1979, 536). Auch die revolutionäre Konsequenz Marcuses ist derjenigen von Benjamin ähnlich: der Katastrophe kann nur mit der totalen Revolution begegnet werden – bei Benjamin eine „Weltpolitik", die er „Nihilismus" nennt.

Der *dialektische* Widerspruch, in den diese Konstellation eingebunden ist, hat zwei gegensätzliche Entwicklungspotentiale. Einerseits ist die Wiederholung der Niederlagen der Vergangenheit in der Niederlage der Gegenwart wahrscheinlich als weiterer „Fortschritt". Andererseits gibt es die jeweilige Chance einer vollständigen und endgültigen Überwindung der gesamten bisherigen Unterdrückungsgeschichte in den gegenwärtigen Kämpfen. Die Abfolge dieser augenblicklichen Chancen ist bisher *zeitlich unterbrochen, weil durch Unterdrückung gebrochen.* Die geschichtliche Kontinuität ist jedoch selbst ein Schein der Herrschaft, der aufgelöst wird durch die Durchbrüche der Spuren und Anfänge des neuen Anderen.

In einem gegenwärtigen Augenblick praktischer Kämpfe macht das Eingedenken jene vergangenen Augenblicke sichtbar, die den gegenwärtigen Kämpfen etwas mitzuteilen haben. Das Eingedenken fügt also die Chancen in einem gegenwärtigen Augenblick zusammen mit spezifischen Chancen in besonderen Augenblicken in der Vergangenheit, die den Chancen in der Gegenwart entsprechen. So entsteht *eine erkannte Konstellation* des ganzen jeweiligen aktuellen Potentials der Emanzipation. Damit ist das Eingedenken die Form des Denkens, die der Emanzipation als Praxisform entspricht, welche die klassenlose und freie Gesellschaft hervorbringen soll, als Gesellschaft von Gemeinschaften. Die revolutionäre Emanzipation ist die Praxisform, die allein der Denkform des Eingedenkens angemessen ist. Weil das Bewusstsein von Gefahr und Chance selber ein Teil der verändernden Praxis ist, sind Eingedenken und Revolution miteinander *dialogisch* verschränkt. Eine Revolution, die den Gehalten des Eingedenkens entspricht, *könnte* eine *„messianische Stillstellung des Geschehens"* bewirken, das heißt des falschen Fortschrittes, und die Erlösung von ihm (I/3, 1251).

Die *Substanz* der bis heute ausstehenden wahren Revolution ist für Benjamin ihr *„echtes messianisches Gesicht"* (I/3, 1232). Er fasst es auf angelehnt an den jüdischen Messianismus. (SCHOLEM, 1957; 1970) Den hat Benjamins Freund Gershom Scholem erläutert als *Tikkun* – ein hebräisches Wort. Frei übersetzt heißt das: verwandelnde, nicht einfach wiederholende, (Wieder)Herstellung des Guten aller Dinge vermöge ihrer gegenwärtig-zukünftigen Vervollkommnung. Konstitutiv für die Idee des *Tikkun* ist der Doppelcharakter der messianischen Utopie. Sie ist Synthesis der Wiederkehr des verlorenen Paradieses und eines unvorstellbar neuen, nie dagewesenen Gottesreiches und im Ergebnis ein Weltzustand des Friedens, der Harmonie, der noch das Paradies übertrifft, weil er am *Ende* der Geschichte (in Marxscher Terminologie: der Vor-Geschichte) eintritt. (Dieser Doppelcharakter wurde im Exkurs über den Messianismus genauer bezeichnet.) Michael Löwy gibt die folgende Erläuterung des *Tikkun*:

> „Für die Kabbalisten, vor allem für Isaak Luria und die Schule von Safed, bedeutet Tikkun die Wiederherstellung der großen Harmonie, die durch den Bruch der Gefäße (*shvirat ha-kelim*) und später durch Adams Sündenfall zerstört worden ist. Nach Gershom Scholem ist Tikkun der ‚Weg zum Ende aller Dinge' und zugleich der ‚Weg zum Anfang'. Er beinhaltet die ‚Restitution des idealen Zustandes', die ‚Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen'. Das Erscheinen des Messias schließt diesen Prozess der Wiederherstellung ab und bringt Erlösung als ‚Rückkehr aller Dinge zu ihrem ursprünglichen Kontakt mit Gott'. Die ‚Welt des Tikkun (olam hatikkun) ist die utopische Welt der messianischen Reform, wo der Makel an allen Dingen ausgelöscht und das Böse vertrieben sein wird." (LÖWY, 1997, 26, 27)

Ohne ihnen im Einzelnen schon nachzugehen, gibt Benjamin an den verschiedensten Stellen seines Werkes Hinweise auf geschichtliche „Orte", an denen sich Spuren und Anfänge des *Tikkun* ablesen lassen als das geschichtliche, zu entziffernde Material einer utopischen Synthesis des aktualisierten Vergangenen mit dem gegenwärtig Aktuellen: kommunistische Elemente in den Anfängen der Menschheit, mittelalterliche Klostergemeinschaften, Konzepte der Frühromantik, Programme und Experimente der utopischen Sozialisten und der Anarchisten, die „ökologische" Utopie Fouriers und die utopische Praxis der Pariser Commune von 1871.

Ganz im gleichen Geiste wie Benjamin hat Ernst Bloch eine reiche Ernte der im Vergangenen verstreuten Funken der Hoffnung und des gewagten und umkämpften richtigen Lebens eingebracht, und zwar als Ketzergeschichte des Christentums vor allem. Sie wird hier der Benjaminschen zugesellt:

> „Noch unerhört wartet die unterirdische Geschichte der Revolution, bereits begonnen im aufrechten Gang; aber die Talbrüder, Katharer, Waldenser, Albigenser, Abt Joachim von Calabrese, die Brüder vom guten Willen, vom gemeinsamen Leben, vom vollen Geiste, vom freien Geiste, Eckehart, die Hussiten, Müntzer und die Täufer, Sebastian Franck, die Illuminaten, Rousseau und Kants humanistische Mystik, Weitling, Baader, Tolstoi – sie alle vereinigen sich, und das Gewissen dieser ungeheuren Tradition pocht [...] durch gegen Angst, Staat, Unglaubigkeit und alles Obere, in dem der Mensch nicht vorkommt." (BLOCH, 1962, 240, 241)

Daher, so Benjamin,

> „ist das Bild der erlösten Menschheit die Flamme, die am jüngsten Tage entzündet wird und die ihre Nahrung an allem findet, was sich jemals unter Menschen begeben hat." (I/3, 1239).[147]

Die Substanz einer möglichen messianischen Revolution ist die in der ganzen bisherigen Geschichte im Widerstand gegen Herrschaft *auch* bemerkbar gewordene Versöhnlichkeit und Güte menschlicher Beziehungen in freien Gemeinschaften, die die Versöhnung mit der Natur einbeziehen. Diese Substanz ist letztlich im genauen Wortsinne *Anarchie*. Das heißt nichts anderes wie: *eine freie Ordnung ohne Herrschaft*, oder, wie es Kant einmal ausgedrückt hat, *Recht und Gesetz ohne Gewalt*. Auf *diesem* Boden können Elemente der Moderne, ihrer

[147] S. die Darstellung dieser Zusammenhänge bei Löwy (LÖWY, 1992).

Technik und Vergesellschaftungsformen, integriert werden, für die Benjamin immer ein lebendiges, kritisch unterscheidendes Interesse gehabt hat.

Die von Scholem und Benjamin gemeinte Utopie blickt auf *Vergangenes* nicht, um es zu wiederholen. Vielmehr werden im Lichte einer gegenwärtigen Problemlage die ihr angemessenen Elemente der Vergangenheit aktiv aus ihr herausgesprengt und angeeignet. So werden sie aktualisiert und mit den Möglichkeiten der Gegenwart so verschmolzen, dass in dieser Gegenwart – als in einem Bilde zur Ruhe gekommene Dialektik – die substantielle Gestalt einer derart vorweggenommenen echten Zukunft sich auskristallisieren kann. Solche Utopie ist nicht Rückkehr zu einem *Ursprung* als mythische Bindung. „*Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein.*" Daher ist mit den Ursprüngen, die in die jeweils gegenwärtige Substanz einer möglichen Revolution einbezogen werden,

> „kein Werden des Entsprungenen, vielmehr *dem Werden und Vergehen Entspringendes* gemeint. Der Ursprung steht im Fluß des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein." (I/1, 226) . (Hervorhebung von mir, ht.)

In einer Situation von Gefahr und Chance werden die der Rettung gemäßen Elemente aus der Gegenwart und aus der Vergangenheit herausgerissen. Sie fügen sich absichtlos, wie von selbst, zu neuen Konstellationen. Aber zugleich werden sie zu solchen Konstellationen auch durch die aktive, erkennende Konstruktion und durch die aktive, praktische Revolution zusammengefügt und auf diese Weise zum Ur-Sprung konkreter und gegenwärtiger Emanzipation.

Das vergangene Gute, das gerettet und mit zum Ur-Sprung gegenwärtiger Befreiung wird, ist selbst ein Gewordenes, nichts uranfänglich Invariantes wie Mythos, Religion, Metaphysik, Weltanschauung sich das vorzustellen pflegen. Aber, *geworden ist es gerade nicht in der Logik* der „geschichtlichen Entwicklungsgesetze", *sondern gegen sie* – als messianischer Funke, der diese Logik aufsprengt. Für die vergangenen Ur-Sprünge des Guten, ebenso wie für die gegenwärtigen, denen gemäß jene in die aktuellen Wege der Emanzipation einbezogen werden, ist *die geschichtliche Entwicklung wie ein Gegenspieler,* an dem sie sich entzünden, dem sie widerstehen, gegen den sie sich durchzusetzen trachten. In diesem Widerstand formen die Momente des Guten ihre konkrete Identität aus. Man könnte auch sagen, die vor-geschichtliche Entwicklung sei der Geburtshelfer der Ur-Sprünge des Neuen, aber nicht durch den Einklang mit der Entwicklung, sondern im Konflikt mit ihr, negativ, *als Herausforderung, die das Ent-Springen der Ur-Sprünge provoziert.* Eingedenkende Geschichtsschreibung und emanzipatorische Praxis passen sich der geschichtlichen Entwicklung *nicht* an, sondern fordern sie heraus zum Kampf um die Befreiung der Elemente des Glücks, und sie lassen sich von *diesen* Elementen zum Kampf um diese Befreiung herausfordern. So also *ent*-springen sie der Entwicklungslogik, statt *in* ihr zu werden.

Der aktualisierende Blick auf Utopisches in der Vergangenheit geht in eine doppelte Richtung. Er fällt auf die (Vor-)Geschichte der Menschheit und dann auf die urgeschichtlichen Anfänge des Menschengeschlechts. Das Eingedenken sprengt, so Michael Löwy, aus dem Fluss der Vergangenheit zunächst

> „den Kampf der besiegten Generationen (der Opfer des Fortschrittes)" heraus und gilt dann dem „Aspekt" „des in der ferneren Vergangenheit verlorenen Paradieses [...] d.h. der Erfahrung der klassenlosen Gesellschaft in der Vorgeschichte." [LÖWY, 1986; 219][148] In diesen primitiven, auch in den vor-modernen Gesellschaften, „‚in denen die Erfahrung im strengen Sinne herrscht', assistiert man, verankert im Gedächtnis, der Vereinigung der individuellen Vergangenheit und der kollektiven Vergangenheit. ‚Die Kulte mit ihrem Zeremoniell, ihren Festen [...] führten die Verschmelzung dieser beiden Materien des Gedächtnisses immer wieder durch.'" (BENJAMIN in: LÖWY, 1986, 221)

Die Ereignisse, die in diesem Eingedenken erfahrbar werden, sind keine historischen, sondern

> „‚Data der Vorgeschichte. Was die festlichen Tage groß und bedeutsam macht, ist die Begegnung mit einem früheren Leben. Vergangenes murmelt in den Entsprechungen [Konstellationen, ht.] und die kanonische Erfahrung von ihnen hat selber ihre Stelle in einem früheren Leben.'" (221)

Mit dem Gehalt dieser Erinnerungen stellt sich das Eingedenken schroff der Moderne als Zusammenhang von Katastrophen gegenüber.

> „[...] Die Erfahrungen der primitiven klassenlosen Gesellschaft" sind „in dem kollektiven Unbewussten verankert" und erzeugen „‚im Durchdringen mit dem Neuesten die Utopie.'" (V/1, 47)

Erfahrung des Aktuellen und der aktualisierten Ur-Sprünge, Durchdringung des Ältesten mit dem Neuesten, konstruieren die Chance, in der Gegenwart eine spezifische Utopie zu erkennen und zu realisieren.

Das doppelte Gesicht, das Scholem und Löwy am utopischen Messianismus ausmachen, Wiederherstellung und Vorgriff, bestimmt auch Benjamins Begriff von Utopie. Als Theorie der Geschichte ist sein Messianismus dem Vergangenen zugewandt, *scheint* Zukunft darin keinen Platz zu haben, wie Anglet (1995) anmerkt. Mehr noch: Gandler (2003) zufolge existiert Zukunft bei Benjamin gar nicht. Aber, solche Auffassungen übersehen eine implizite Dialektik. Um sie wahrzunehmen, ist zwischen verschiedenen Begriffen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu unterscheiden, wie sie bei Benjamin vorhanden, zumindest schon angelegt sind. Die Art von Zukunft, die in seinem Denken verneint

---

148 Der Begriff Vorgeschichte wird hier von Löwy *nicht* in der Bedeutung gebraucht, die er bei Marx hat – die gesamte vergangene Menschheitsgeschichte, die Moderne einschließend – sondern in derjenigen der konventionellen Geschichtsschreibung, die die Uranfänge der Menschheit als Gattung, den Prozess ihres Hervorgehens aus der Natur und der Ablösung von ihr bezeichnet.

wird, nicht existiert, ist die, welche bloß Vergangenheit wiederholt – „die ewige Wiederkehr des Neuen". Sie ist die Zeitform des Kapitals, von Herrschaft überhaupt, das falsche Kontinuum. In ihm gibt es auch keine Gegenwart, sondern nur Vergangenheit, die sich endlos wiederholt, insofern Gegenwart ausschaltet. Gegenwart sind die Konstellationen der Durchbrüche befreiend, befreiter Wirklichkeit durchs Kontinuum von Herrschaft. Sie befreien zugleich eine *andere* Vergangenheit, die zu ihrer Zeit besiegt wurde und in den gegenwärtig-aktuellen Konstellationen revolutionärer Augenblicke und Prozesse eine neue Chance bekommt, sich ganz zu verwirklichen.

Nun der Aspekt von Zukunft und Utopie. Diese andere und überhaupt erst authentische, weil Vergangenheit als Unterdrückung nicht wiederholende Gegenwart der Konstellation von Chancen ist logisch wie real ein Noch-Nicht- und ein Schon-Jetzt-Sein, um hier Blochs Begriffssprache aufzunehmen. Als Schon-Jetzt ist sie die andere Gegenwart, als Noch-Nicht ist sie die Gegenwart einer anderen oder überhaupt erst: einer Zukunft, die sonst von den Wiederholungen von Unterdrückung in der Gegenwart blockiert war. Ergo: als das Noch-Nicht im Schon-Jetzt der Konstellationen von Chancen ist Zukunft wirklich, existiert Utopie als ihre Vergegenwärtigung durch utopisches Denken und durch utopische Praxen, die das Noch-Nicht zum Schon-Jetzt und, tendenziell, zum ganzen Jetzt werden lassen. Insofern ist Benjamins Theorie nicht ohne Zukunft und nicht ohne Utopie. Im Begriff des Fortschritts bekämpft er, wie Rosenzweig, Vorstellungen von Zukunft und Utopie, die beides *nicht* sind, weil sie aus dem Kreislauf der Herrschaft nicht wirklich herauskommen, weil insofern in ihnen weder Gegenwart noch Zukunft und Utopie vorkommen. Der Begriff des Messianischen ist ein heterodoxer Begriff des Zukünftig-Utopischen, in die Wirklichkeit einer anderen Gegenwart hineingeholt, Zukunft gegenwärtig, Utopie wirklich gedacht und getan.

Nach diesem Exkurs unmittelbar zurück zu Benjamin.

Auf der Suche nach den vorgeschichtlichen Anfängen hat sich Benjamin, wie vor ihm Friedrich Engels oder der Anarchist Elisée Reclus, interessiert für die *„evocation d'une societé comuniste à l'aube d'histoire*' [in der Morgendämmerung der Geschichte]" (LÖWY, 1986, 219), für die These im Werk Johann Jacob Bachofens von *„matriarchalischen Gemeinschaften die sich durch eine höchst demokratische und egalitäre Ordnung*" sollen ausgezeichnet haben. Adorno hat Benjamin vor einer unkritischen, unhistorischen und undialektischen Glorifizierung dieser Anfänge der Menschheits(vor)geschichte gewarnt. Benjamin ist dieser Kritik insofern gerecht geworden, als er nicht die Wiederherstellung des vorgeschichtlichen Matriarchates im Sinn hat. Vielmehr geht es ihm darum,

> „durch das kollektive Eingedenken die verlorene Erfahrung des vergangenen [...] Egalitarismus wiederzufinden, um eine geistige Kraft im revolutionären Kampf für die Errichtung der klassenlosen Zukunftsgesellschaft zu finden." (LÖWY, 220)

Die konservative Interpretation des Bachofenschen Bildes vom uranfänglichen Matriarchat durch Ludwig Klages und die faschistische durch Bäumler weist Benjamin zurück. In diesen wird das archaisch kommunistische und demokratische Moment dieser Gesellschaft negiert zugunsten der nazistischen Ideologie der Volksgemeinschaft, die real mehr noch als mittelalterlich-ständisch straff hierarchisch formiert ist und deren realpolitischer Unterbau im Schein einer unmittelbaren Inthronisierung des uranfänglichen wie des vormodernen Ideals in Wirklichkeit dessen Negation, die Zuspitzung der negativen kapitalistischen Moderne betreibt. Benjamins Aktualisierung hingegen intendiert die moderne Aneignung der egalitären und demokratischen Aspekte jener Urgesellschaften als *ein* Element innerhalb einer komplexen Alternative zur kapitalistischen Moderne samt ihrer faschistischen *Steigerung*.

Der aktualisierende Blick auf Utopisches in der Vergangenheit fällt ebenso sehr wie auf die kollektive, so auf die Geschichte des einzelnen Menschen. Hier sind es die *Erfahrungen der Kindheit*, in denen sich noch Bilder vom richtigen Leben entziffern lassen. Das Kind, so Benjamin, kostet einen Vorgeschmack erotischer Erfüllung, wenn seine Hand

> „im Spalt des kaum geöffneten Speiseschrankes vordringt wie ein Liebender" und „in der Finsternis zu Hause [...] nach Zucker oder Mandeln, nach Sultaninen oder Eingemachtem" tastet. „Und wie der Liebhaber, eh er's küßt, sein Mädchen umarmt, so hat hier der Tastsinn mit ihnen ein Stelldichein, ehe der Mund die Süßigkeiten kostet." (IV/1, S. 114).

Dem materialistischen Historiker, wie ihn Benjamin bestimmt, obliegt eine besondere Tätigkeit. Er achtet auf das Kleine, das Weggeworfene, das Abseitige und Verachtete, das scheinbar Wertlose. Er hebt es hervor, rückt es ins volle Licht des Erkennens, um in ihm die Anfänge einer befreiten Welt wahrzunehmen, die ihre zu lesenden Spuren hinterlassen haben. Dieser Art der Geschichtsschreibung ist in dem ernsten Vergnügen schon ein Vorbild gegeben, das ein Kind an der Tätigkeit des Sammelns hat:

> „[...] jeder Stein, den es findet, jede gepflückte Blume und jeder gefangene Schmetterling ist ihm schon Anfang einer Sammlung [...] Kaum tritt es ins Leben, so ist es Jäger [...] Seine Nomadenjahre sind Stunden im Traumwald. Dorther schleppt es die Beute heim, um sie zu reinigen, zu festigen, zu entzaubern. Seine Schubladen müssen Zeughaus und Zoo, Kriminalmuseum und Krypta werden. ‚Aufräumen' hieße einen Bau vernichten [...]" (115)

Die Bücher schließlich, als Bauplatz einer kreativen Phantasie und Tor zur Welt zugleich, sind in den ersten Leseabenteuern des Kindes ein Medium intensivster Lebendigkeit. Für die Dauer der Lektüre ist es

> „gänzlich dem Treiben des Textes anheimgegeben, das mild und heimlich, dicht und unablässig, wie Schneeflocken einen umfing. Dahinein trat man mit grenzenlosem Vertrauen. Stille des Buches, die weiter und weiter lockte! (...) die Lektüre fiel noch in die Zeit, da man selber Geschichten im

> Bett sich ausdachte. Ihren halbverwehten Wegen spürt das Kind nach." (113)

Anders als Marx sah Benjamin aus theologischer Inspiration heraus den geschichtlichen Fortschritt als Katastrophe in den Wiederholungen von Herrschaft und Unterdrückung in verschiedener Gestalt. Das entscheidende Kriterium für eine wahre Revolution ist daher der *Abbruch des Fortschrittes*. „*Die Erlösung ist*" damit nicht die Erfüllung, sondern sie ist „*der ‚limes' des Fortschritts*" (I/3, 1235). Sie ist seine absolute Grenze, freilich als Bedingung eines *anderen* Fortschrittes, der aus der *gesamten* Vor-Geschichte herausführt. Benjamin zufolge kann eine erste und letzte erfolgreiche Revolution nur gelingen, wenn sie nicht, wie in der Marxschen Theorie – und mehr noch in den diversen Marxismen – vorgesehen, auf dem technisch-ökonomisch-politischen Fortschritt aufruht. Statt ihn fortzuführen – sei es in reformerischer, sei es in „revolutionärer" Weise – als eine angeblich unverzichtbare Bedingung, muss sich die wahre Revolution von ihm abkoppeln. Die Revolution, die Benjamin meint, muss sich von diesem Fortschritt lossagen. Während „*Marx*", wie Benjamin hier anführt,

> „sagt", „die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte", „ist dem (vielleicht) gänzlich anders. Vielleicht", so Benjamin in ebenso vorsichtiger wie eindeutiger Abgrenzung gegenüber Marx, „sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge [der Geschichte] reisenden Menschengeschlechtes nach der Notbremse."(1232). Die befreite Gemeinschaft ergäbe sich dann nicht als Folge „des Fortschrittes in der Geschichte, sondern als dessen so oft mißglückte, endgültig bewerkstelligte Unterbrechung." (1231)

Benjamin lässt offen, ob es sich bei dieser authentischen Revolution, wie in der Idee der messianischen Erlösung, um ein einmaliges Geschehen handelt oder um eine Reihe solcher Revolutionen. Letzteres legt Benjamin nahe wenn er als Ziel der messianischen Unterbrechung der (Vor-) Geschichte angibt, „*die Menschheit aus der ihr jeweils drohenden Katastrophe in letzter Stunde herauszureißen.*" Die bestehende Welt trifft hier eine unversöhnliche Verneinung. Ihre apokalyptische Destruktion ist gefordert, um „*das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende*" zu führen. (I/2, 700) Die wahre Revolution ist daher *Aufgabe in jeder Gegenwart*, die dadurch zur *Jetztzeit* des Durchbrechens der Befreiung werden kann:

> „In ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte." (I/2, 704)[149] Denn es gibt, wie schon ausgeführt, „in Wirklichkeit [...] nicht einen Augenblick, der s e i n e revolutionäre Chance nicht mit

[149] Eine ganz ähnliche Formulierung finden wir in Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, weil Rosenzweig, wie Benjamin Konstrukteur der messianischen Geschichtsauffassung war, die sie der bürgerlich-marxistischen Fortschrittstheorie schroff entgegengestellt haben: Es muss „*jeder Augenblick bereit sein* [...], *die Fülle des Ewigen aufzunehmen.*" (hier zitiert nach LÖWY, 1997, 61)

> sich führte [...] nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe."(I/3, 1231)

Benjamin, so Gandler,

> „weiß um den nicht planbaren, nicht vorhersehbaren Augenblick jeder Revolution. Es ist [...] zudem eine der größten Stärken der Unterdrückten, viel weniger der Planung zu bedürfen als die Unterdrücker, denen es nur mit einer gewissen Planung gelingt, die Welt zu unterjochen. Daher haben ßdie Unterdrückten eine gewisse momentane Freiheit, im überraschenden Augenblick des Beginns einer Rebellion oder Revolution." (2003, 74)

„*Doch was ist Revolution?*" fragt Gandler, und antwortet:

> „Die Revolutionen oder revolutionären Akte sind jeder noch so kurz gelungene Versuch, die Maschinerie anzuhalten."(67) „Diese revolutionären Akte sind keine, die gefeiert werden können". Sie sind durch „ihre offensichtliche Schwäche" und dadurch charakterisiert, dass sie „negative revolutionäre Akte sind. Ihr einziges Ziel ist es, den Zug anzuhalten, der direkt in den Tod fährt. Aber es brausen keine neuen Züge los zu Orten voller Glück."(69)

Gandler vergisst jedoch bei dieser negativ-bescheidenen Bestimmung etwas Wesentliches, das bei Benjamin anwesend ist. Jede dieser negativen und schwachen Aktionen kann zugleich „*die kleine Pforte sein, durch die der Messias*" eintritt (I/2, 704), das heißt, sie kann eine unvorhersehbare Kettenreaktion auslösen, in der die „klassenlose Gesellschaft" sich entwickelt, das „Reich Gottes" Wirklichkeit wird. Das ganz Kleine kann das Größte werden, gemäß der Blochschen Logik der partiellen Bedingtheiten, auf die wir jetzt eingehen, um mit ihrer Hilfe Benjamins Begriff der spezifischen revolutionären Chance des jeweiligen Augenblicks weiter zu klären.

Das Besondere der Chance des jeweiligen Augenblicks ist subjektiv-objektiv konstituiert. Es wäre ein Missverständnis, wollte man aus Benjamins Verwerfung des Wartens auf das Heranreifen der objektiven Bedingungen der Revolution, wie sie ein für alle mal vom Marxismus des Fortschritts dogmatisch festgestellt worden sind, schließen, er predige einen Voluntarismus, der die Realität außer Betracht lässt. Benjamin geht es darum, sich nicht durch dogmatisierte Theorie, hinter der sich Denkfaulheit, Angst, Mangel an Entschlusskraft verbergen, die Augen verschließen zu lassen für die subjektiv-objektive ganze und spezifische Wirklichkeit des jeweiligen Augenblicks und für die Chance, die in ihm gegeben ist. Es ist nützlich hier – Benjamin durch Ergänzung klärend und vertiefend – Ernst Blochs Begriff der partiellen Bedingtheit der revolutionären Aktion aus *Das Prinzip Hoffnung* einzuführen.

Blochs zentraler Gedanke ist die *Dialektik von partieller Bedingtheit*. Es ist nicht Alles, sondern Spezifisches in einem Augenblick möglich, aufgrund von Gegebenheiten, die es *partiell* bedingen, also zugleich einen Freiheitsspielraum offen lassen. Diese Bedingungen sind subjektive und objektive. In beiden Dimensionen kann sich Unvorhersehbares, nicht Determiniertes ereignen: subjektive und objektive Spontaneität. Und beide wirken

aufeinander ein: die Subjektivität verändert die objektive pertielle Bedingtheit, die Objektivität wirkt verändernd auf jene ein.

Subjektiv-objektive partielle Bedingtheiten konstituieren die realen Möglichkeiten. In Blochs eigener Sprache:

> „Möglichkeit [als Kategorie] bedeutet [...] sowohl inneres aktives Können wie äußeres, passives Getanwerdenkönnen; mithin: Anders-Seinkönnen zerfällt in Anders-Tunkönnen und Anders-Werdenkönnen. Sobald diese beiden Bedeutungen konkret unterschieden sind, dann tritt die innere partielle Bedingung als *aktive Möglichkeit*, das ist, *Vermögen, Potenz*, hervor und die äussere partielle Bedingung als *Möglichkeit im passiven Sinn, als Potentialität.* Verflochten eben sind beide: es gibt kein tätiges Können des Vermögens und seiner aktiven ‚Anlage' ohne die Potentialität in einer Zeit, Umgebung, Gesellschaft, ohne die brauchbare Reife der äußeren Bedingungen. Die politische Gestalt der aktiven Möglichkeit ist das Vermögen des ‚subjektiven Faktors' [Anführungsstriche von mir, ht.]; und er am wenigsten kann ohne Verflechtung, ohne Wechselwirkung mit den objektiven Faktoren der Möglichkeit wirken, das heißt, mit den Potentialitäten dessen, was nach Maßgabe der Reife der äußeren Bedingungen wirklich geschehen oder wenigstens in die Wege geleitet werden kann. Aber nicht, als ob hierbei die äußeren Bedingungen selber aus der Möglichkeit in ihrem bedeutendsten Sinn, nämlich aus der Offenheit fatalisierend herausfielen. Konträr: wenn die Möglichkeit als Vermögen das Anders-Tunkönnen, das nicht Aufhebende, wohl aber *Umdeterminierende* in allen Determinierungen ist, so ist die Möglichkeit als objektive Potentialität, das Anders-Werdenkönnen, das nicht Aufhebbare, wohl aber Lenkbare, *Umdeterminierbare* in allen Determinierungen. Und dieses stets mit solcher Verflechtung, dass ohne Potentialität des Anders-Werdenkönnens weder das Anders-Tunkönnen der Potenz Raum hätte, noch ohne das Anders-Tunkönnen der Potenz das Anders-Werdenkönnen der Welt einen mit den Menschen vermittelbaren Sinn hätte. Folglich auch enthüllt sich die Gegenstandskategorie Möglichkeit dominierend als das, was sie nicht durch sich selbèr, wohl aber durch den fördernden Eingriff der Menschen in das noch Veränderbare ist: als möglicher *Heilsbegriff*. Sie enthüllte sich zum Teil freilich ebenso als möglicher Unheilsbegriff, und zwar eben wegen des Anders-Tunkönnens, aber auch wegen des Anders-Werdenkönnens in ihm, das nicht minder einer Wendung zum Schlechteren Raum gibt, gemäss dem Prekären, das gerade in der Veränderlichkeit, hier also *Unsicherheit* einer Lage liegen kann." (BLOCH, 1959, 267, 268 – Unterstreichungen im Original kursiv, ht.).

Schlussfolgerung. Es sind in jeder Situation die folgenden Fragen neu zu stellen und zu beantworten: Welche partiellen Bedingtheiten sind subjektiv und objektiv gegeben, als hindernde oder fördernde Momente einer revolutionären Aktion? Welche Freiheitsspielräume konstituieren sie somit? Welche Entwicklungspotentiale sind somit gegeben? Welche subjektiven Handlungspotentiale? Schließlich: Wie können sich diese Handlungspotentiale auf jene Entwicklungspotentiale beziehen?

Weiter mit Benjamin. Der *politische Konflikt* um wahre Emanzipation kann ihm zufolge nicht mehr als „eine Kraftprobe" aufgefasst werden,

> „in der die Frage: wer siegt, wer unterliegt ? entschieden würde" und „nach dessen Ausgange es dem Sieger gut, dem Unterlegenen aber schlecht gehen wird. So denken, heißt die Fakten romantisch vertuschen". (VI/1, 122)

Genau das hat der Marxismus getan, nachdem in ihm die Marxsche Theorie in eine Weltanschauung transformiert worden war, die ihn von dieser Theorie entfremdet hat. Die Kapitalbewegung ist, ganz unabhängig von jeder Politik, in sich selbst zerstörerisch:

> „[...] mag die Bourgeoisie im Kampfe siegen oder unterliegen, sie bleibt zum Untergange durch die inneren Widersprüche, die ihr im Laufe der Entwicklung tödlich werden, verurteilt."[150] Daher ist die alles entscheidende „Frage [...], ob sie an sich selber oder durch das Proletariat zugrunde geht." (122) Und diese Frage duldet keinen Aufschub: „Ist die Abschaffung der Bourgeoisie nicht bis zu einem fast berechenbaren Augenblick der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung vollzogen", den Benjamin zu seiner Zeit „Inflation und Gaskrieg" angezeigt haben, „so ist alles verloren." (122)

Die Tatsache, dass wir heute noch leben, vermindert nichts von alldem, was verloren wurde in dem, was kam, nachdem Benjamin dies schrieb: Weltwirtschaftskrise, Faschismus/Nazismus, Shoah, Zweiter Weltkrieg, unzählige Kriege in der Dritten Welt und millionenfacher Tod dort durch Hunger und heilbare Krankheiten bis heute.

Die destruktive Logik der Kapitalbewegung, auf die Benjamin, personalisierend anspielt, verbürgt keineswegs schon ihre Überwindung auf dem Wege in eine befreite Gesellschaft. Ganz im Gegenteil besteht die große Gefahr, dass die Kräfte der Emanzipationsbewegungen in die destruktive Entwicklungsrichtung mit hineingerissen werden und darin untergehen. Das ist der gegenwärtig und zukünftig wahrscheinliche Fall. Zudem können und dürfen wir daher heute nicht mehr so vom ‚Proletariat' sprechen wie Benjamin im zitierten Text.[151] Im übrigen

---

[150] Genau das, was Benjamin hier, 50 Jahre zuvor, gesehen hat, ist nach 1989 eingetreten: der Augenblick des gesellschaftspolitischen Sieges der Kapitalistenklasse war zugleich der Beginn einer tiefen Existenzkrise des Kapitals!

[151] Das Proletariat ist heute, aufgrund von geschichtlich unumkehrbaren Prozessen, die im Teil B, im Exkurs über *Pessimismus, Religion und Subjekt der Geschichte* angesprochen worden sind, als technologisch und ökonomisch bestimmte homogene soziale Gruppe in der Wirklichkeit fast nicht mehr vorhanden. Darum macht auch sein Begriff keinen aktuellen politischen Sinn mehr – ausgenommen die geschichtliche Erinnerung. Überdies war das Proletariat in der 2. Hälfte des 19. und in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts schon politisch, als emanzipatorische kämpfende Kraft immer nur in Teilen existent. Das Proletariat, als bewusster Faktor der Politik, ist von der kapitalistischen Entwicklungsdynamik aufgelöst worden durch die Abschaffung des qualifizierten, in Traditionen verwurzelten Hand-

hat auch er schon mit dem verwandten Terminus einen höchst eigenwillig bestimmten begrifflichen Inhalt verbunden, der sich klar von der marxistischen Bestimmung unterscheidet: politisch kämpfende Klasse, gebildet von Menschen unterschiedlichster sozialer Herkunft.

Die Dynamik des Benjaminschen Gedankens, vor allem aber die geschichtliche Erfahrung seit Benjamin bis in unsere Gegenwart und nahe Zukunft hinein, nötigen uns heute dazu, die *entscheidende* Frage zu stellen, ob sich *soziale Kräfte* finden *als politisches Äquivalent* zu Benjamins Proletariat, die das Verhängnis grundlegend abzubrechen und einen ganz anderen, neuen Weg zu gehen vermöchten, einen Weg, der so früh wie möglich gefunden und beschritten werden muss. Denn *„bevor der Funke an das Dynamit kommt, muss die brennende Zündschnur durchschnitten werden."* (122).

Für das *Subjekt* der Revolution, wie sie Benjamin versteht, gebraucht er zwar noch den Terminus Arbeiterklasse. Jedoch hat er, was den Träger der Veränderung betrifft, nicht mehr eine technisch-ökonomisch homogene sozialen Gruppierung im Auge, wie der Marxismus, mit Marx selbst beginnend, sich das dachte. An ihre Stelle tritt nun *ein politisch-messianisches Bündnis*. Das ist in der jeweiligen Jetztzeit die werdende Gemeinschaft aller zugleich unterdrückten und kämpfenden Menschen in der Gegenwart mit allen kämpfenden Unterdrückten in der Vergangenheit.

> „Eine geheime Verabredung (besteht) zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem [...]Wir [sind] auf der Erde erwartet worden". (I/2, 694)

Die Unterdrückten und Besiegten der Vergangenheit haben einen

Anspruch an uns in der Gegenwart: jetzt auch ihr Leid zu verneinen, nicht nur das unsrige, jetzt auch *ihre Hoffnungen* endlich zu verwirklichen, nicht nur die unsrigen.

Denn

> „[...] uns ist, wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat." (694)

Diesem Anspruch versucht die wahre Revolution gerecht zu werden durch ein heutiges *symbolisches* Gutmachen ihres Leides und ein Wiederherstellen ihrer verletzten Würde.

Es ist, wie Stefan Gandler interpretiert,

> „weniger so, dass wir das Vergessene kennen und von den Vergessenen der Geschichte etwas wissen müssen, um besser die Gesellschaft ändern zu können [...] Sondern wir haben vielmehr die Verpflichtung, die Geschichte der Besiegten um deren selbst willen zu kennen. Die Besiegten der Geschichte haben einen Anspruch auf uns [...] Die Kenntnis der Geschichte wird so zu etwas wesentlich Wichtigerem als einem Werkzeug für die künftige Organisation: sie ist ein in sich selbst ruhender Zweck." (2003, 53) Er bedeutet, „die Verlängerung der Einsamkeit dieser Toten [Gandler bezieht sich hier auf die Opfer der Shoah] zu unterbrechen, sie den Händen des Vergessens zu entreißen [...], [indem wir] ihnen einen Ort in unserer individuellen und kollektiven Erinnerung [...] eröffnen. Damit könnten wir die Verlängerung ihres Todes aufhalten." (2003, 55)

werker-Arbeiters und Facharbeiters und die Schöpfung des entqualifizierten und konsumierenden fordistischen Arbeiters, des Arbeiters, „erzeugt" rein auf kapitalistischer Grundlage, nunmehr ohne „Transzendenz", das heißt hier, getrennt von den Qualifikationen und Traditionen der Proletarier im 19. Jahrhundert, in der ersten Phase der kapitalistischen Entwicklung.

Schließlich gibt die Erinnerung vermittels dieser „Erfüllung eines historischen Rechtes der Besiegten und Ermordeten vorvergangener Zeiten die Möglichkeit, uns selbst im (...) Bild der Vergangenheit wiederzuerkennen"(53), uns selbst zu sehen im „Unterbrechen des geschichtlichen Kontinuums", „im gestern mit heute auf direkte Art und Weise Konfrontieren."(56)

Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die Benjamin meint, ereignet sich in Augenblicken der Gefahr, in praktischen Kämpfen. In ihnen

> „sehen wir die Bilder der Erinnerungen nicht als etwas [...], was sich auf Distanz befindet, sondern wir sehen sie als etwas in diesem Moment Gegenwärtiges. Wir konfrontieren uns auf eine unmittelbare Art und Weise mit diesen Bildern und sehen uns selbst in ihnen." (56)

Freilich waltet hier eine Dialektik, die nichts moralisch Falsches an sich hat. Die Erinnerung zugunsten aktueller Kämpfe ist nicht Instrumentalisierung. Gerechtigkeit gegenüber den Früheren und Einsatz für heutige Ziele fallen zusammen, weil in den gegenwärtigen Kämpfen versucht wird, die vergangenen, früher besiegten Hoffnungen und Ziele heute zu verwirklichen, und zwar im Interesse der heute Lebenden selbst. Gandler zufolge stattet die Aktualisierung der Vergangenheit mit einer spezifischen Kraft zum Widerstand gegen die Katastrophen in der Gegenwart aus:

> „Aus der Erinnerung der Unterdrückungen und Erniedrigungen der Vergangenheit sowie aus den alten Hoffnungen und [...] revolutionären Versuch[e] [kann] eine politische Kraft gezogen werden, die sich nicht so leicht unterkriegen lässt, wie es [immer wieder] der reformistischen Linken geschah."(2003, 75)

Die wahre Revolution gewinnt aus der erinnernden Anerkennung und Solidarität mit den Früheren und aus der Selbsterkenntnis in ihrem Bilde, aus dieser geistigen Verbindung mit den Kämpfenden in der Vergangenheit, einen entscheidenden Teil der reichen Substanz ihrer eigenen Utopie und der Kraft zu ihrer Realisierung.

Susan George, die teilhat am gemeinschaftlichen organischen Intellektuellen des mundialen *Fóruns-Sociais-Mundiais-Prozesses* (siehe weiter unten), hat den Benjaminschen Gedanken so ausgedrückt, dass

> „wir verbunden sind mit der Vergangenheit und die Pflicht haben, unsere Würde zu bewähren, indem wir die ehren, die vor uns kamen, diese zahllo-

sen Legionen, die die Armut, die Ungerechtigkeit und die Unterdrückung mit den Mitteln ihrer Zeit bekämpft haben." (GEORGE, 2003, 84)

Die Gemeinschaft der Leidenden und Kämpfenden ist, wenn es ihr gelingt, die Hoffnungen der Vergangenheit und der Gegenwart in dieser zu realisieren, die wahrhaft *„befreiende"* und so die *„letzte geknechtete Klasse"* (I/3, 1237).

Diese letzte geknechtete und wahrhaft befreiende Klasse ist nicht mehr das Proletariat nach dessen politischer Destruktion und nach seiner technisch-ökonomischen Auflösung. An seine Stelle könnte dann ein nicht mehr homogenes, sondern in sich sehr vielfältiges Subjekt der Emanzipation treten. Es wäre ein Subjekt als Zusammenhang von Konstellationen von Subjekten, ein Netz aus Netzen.

Dieses Subjekt ist – nach einer Phase der Auflösung seiner klassischen Form und der unterschwelligen Vorbereitung in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts – heute im Entstehen begriffen im mundialen, permanenten soziopolitischen und anti-politischen Prozess der Fóruns Sociais Mundiais. Seine erste Edition war das FSM in Porto Alegre von 2001. Sein Vorläufer war der zapatistische Aufstand von 1994, dessen von ihm ausgelöster Anti-Politik-Prozess seither Teil des Entstehens dieses neuen Subjekts ist. Anstelle einer konkreten Charakterisierung seien nur zwei der Komponenten des neuen Subjektes erwähnt: die Bewegung der *Piqueteros* in Argentinien und die *Tute Bianche* in Italien.

Dieses Subjekt im Werden tritt nicht auf und kämpft nicht in einer einzigen Jetztzeit, sondern in einer Verkettung solcher Jetztzeiten. In jeder von ihnen bilden immer neu die befreienden Momente in der jeweiligen Gegenwart mit den ihnen gemäßen in der Vergangenheit eine emanzipatorisch nutzbare Konstellation.

Welcher dieser Jetztzeiten nun die *besondere* Qualität zukommt, den endgültigen Abbruch des Fortschrittes der Formen der Herrschaft über Mensch und Natur zu bewerkstelligen, das kann nicht theoretisch und im voraus entschieden werden. Es ist vielmehr eine Frage der Praxis, in der sich herausstellen kann, daß eine ganz bestimmte Jetzt-Zeit, in der Praxis geschieht, die alles entscheidende Jetzt-Zeit ist – anders und mehr als ein zeitweiliger und begrenzter Durchbruch durch das Verhängnis.

Es sind hier zwei Momente und ihr Zusammenhang ins Auge zu fassen. Wir können nicht wissen, nicht vorhersagen – und im Interesse der Praxis auch nicht vorhersagen *wollen* – wann in welcher *Jetzt-Zeit* der endgültige Abbruch der Herrschaft zugleich spontan geschieht wie aktiv herbeigeführt wird. Andererseits aber kann jede Jetzt-Zeit in einer jeweiligen Gegenwart die entscheidende sein. Daraus folgt die Notwendigkeit zu versuchen, in jedem gegenwärtigen Augenblick so zu leben, als könnte er die Möglichkeit des endgültigen Abbruchs der Herrschaft mit sich führen – das heißt, schon jetzt so zu leben zu versuchen, wie man glaubt, in einer richtigen Gesellschaft leben zu können und daher schon jetzt zu sollen.

Der Schnitt, den Benjamin zwischen die Geschichtsphilosophie des Fortschrittes und die Theorie der sozialen Revolution legt, jetzt verbunden mit einer messianischen Geschichtstheologie, führt notwendig zu einer neuen, letztlich anarchistischen, Strategie:

„Die [revolutionäre] Aktivität [...] setzt nicht den Glauben an den Fortschritt, sondern nur die Entschlossenheit, mit dem derzeitigen Unrecht aufzuräumen, voraus. Der unersetzliche Wert des Klassenhasses besteht gerade darin, die revolutionäre Klasse mit einer gesunden Indifferenz gegen die Spekulationen über den Fortschritt auszustatten. In der Tat ist es ebenso menschenwürdig, aus Empörung gegen das herrschende Unrecht aufzustehen als um das Dasein der Nachkommen zu verbessern. Es ist ebenso menschenwürdig; es sieht außerdem dem Menschen auch ähnlicher. Hand in Hand mit dieser Empörung wird die Entschlossenheit gehen, die Menschheit aus der jeweils drohenden Katastrophe in letzter Stunde herauszureißen." (V/1 428)[152]

Rolf Tiedemann hat Benjamins Durchdringung von Revolution und Messianismus kritisiert. Angeblich gehe es ihm nicht darum, *„die revolutionäre Politik des Proletariats im Interesse der Errichtung der klassenlosen Gesellschaft"* einzusetzen, *„sondern umgekehrt, diese"* sei *„nur ein Anlass, revolutionäre Politik wieder ins Spiel zu bringen, eine Revolution um der Revolution willen zu machen (...) Zweck und Mittel – die klassenlose Gesellschaft und die Revolution – werden vertauscht."* (TIEDEMANN, 1983, 130) Demgegenüber stellt Michael Löwy völlig zu recht fest, *„dass es sich bei Benjamin nicht um eine Vertauschung von Ziel und Mittel, sondern um eine dialektische Einheit zwischen beiden handelt."*(LÖWY, 1997, 172), oder gar, so möchten wir hier Löwys Gedanken weiterführen, um eine *dialogische Konstellation*, vor allem aber, dass es *ohne Messianität weder Revolution, noch klassenlose Gesellschaft* geben kann – eine Lehre aus dem Scheitern der beiden mächtigsten sozialen Emanzipationsbewegungen der Moderne, der reformistischen und der marxistisch-revolutionären. Gescheitert sind sie daran, dass sie, ohne theologisches Fundament, sich in die schiere Immanenz des Fortschritts verstrickt hatten. Tiedemanns Interpretation scheint an dieser Essenz des Benjaminschen Werks vorbei zu gehen. Löwy fasst sie wie folgt zusammen:

„Ohne revolutionäre Unterbrechung der historischen Kontinuität, also des Fortschritts, kommt es nicht zu einer klassenlosen Gesellschaft; ebenso wenig gibt es eine revolutionäre Aktion des Proletariats [beziehungsweise, nach seinem heute zu konstatierenden historischen Verschwinden, eines äquivalenten historischen Subjekts], wenn die klassenlose Gesellschaft als ihr Ziel nicht in ihrer ganzen messianischen Sprengkraft als radikaler Bruch mit dem Vorhergehenden verstanden wird." Und, so muss hinzugefügt

[152] Es bedarf an dieser Stelle der Arbeit keiner gesonderten Erklärung mehr dafür, dass die Militanz, der sich der Autor der vorliegenden Untersuchung verbunden weiß, *nicht* die des Klassenhasses und -kampfes ist, sondern die des zivilen Widerstandes und vor allem der geduldigen und hartnäckigen, durchgehaltenen Experimente mit befreitem Leben.

> werden, als Erfüllung aller revolutionären Hoffnungen und Bestrebungen in der Vergangenheit. „Benjamins Ziel" so Löwy, „ist also nicht die Revolution um der Revolution, sondern die Revolution um der Erlösung willen, und ein messianisches, nach Erlösung strebendes Geschichtsbewusstsein macht eine wirklich radikale, revolutionäre Praxis erst möglich." (LÖWY, 1997, 172)

Aber, Benjamins Theorie der Emanzipation verbleibt auf einem sehr allgemeinen theoretischen Niveau. Sie gibt *einige* Kriterien dafür an, wie Befreiungschancen erkannt werden können und für die Beschaffenheit realer Befreiungsprozesse selbst. Hinsichtlich vergangener oder gegenwärtiger Ansätze oder gar *Modelle* für solche Befreiungsprozesse auf einer konkreten historischen und gesellschaftspolitischen Ebene gibt er lediglich einige Hinweise. Sie wurden oben erwähnt. Daher sind diese Kriterien und Hinweise zunächst einmal gleichsam zu übersetzen in konkretere Hypothesen über die Beschaffenheit von Befreiungsprozessen und ihre Erkenntnis. Hilfreich dafür können Benjamins Annahmen über die zeitlichen Momente, die räumlichen Orte und die sachlichen Gegebenheiten sein, an und in denen solches suchende Erkennen fündig werden, Schätze heben kann.

Benjamins Konzeption ist – mehr noch als eine Theorie des Erkennens – *ein Sensorium*, eine zugleich zarte und empfängliche Empfindlichkeit und andererseits eine zupackende, auch robuste Aktivität des Wahrnehmens und Begreifens von Emanzipationschancen und -prozessen, die, einmal konstruiert, auf ihre konkrete Anwendung wartet. Diese Theorie kann die Grundlage für eine umfassende Forschung sein und sollte in konkrete Projekte umgesetzt werden, statt sie immer neu zu interpretieren. Angesichts der Bibliotheken füllenden Benjamin-Literatur ist diese Arbeitsweise auch durch den Stand der rein immanenten und theoretischen Benjamin-Forschung gerechtfertigt. Allenfalls mag noch, in Richtung der hier geforderten Konkretisierung, eher historisch-theoretisch das weite Feld der heterodoxen und häretischen Befreiungsströmungen des utopischen Sozialismus, des Anarchismus und des Kommunitarismus, auf das Benjamin selbst als historisch-empirische Korrelate seiner Theorie der Praxis hingewiesen hatte, (LÖWY, 1992) mit dem Erkenntnisinstrumentarium der Benjaminschen Praxistheorie ausgeleuchtet werden. Die hier vorgestellte Arbeit soll ein Beitrag zur Theorie der Praxis sein und konkretere Forschungen begründen.

Hinsichtlich der Aufgaben einer konkreten, empirisch vermittelten Forschung hat Benjamin schon vorgearbeitet mit dem als *„Urgeschichte des Kapitalismus"* charakterisierten *Passagen-Werkes*, auch hinsichtlich der Art von Empirie, die hier gemeint ist: nicht zuerst das Regelwerk der fachlichen empirischen Sozialforschung anwendend, sondern sich der unreglementierten Erfahrung eines jeden Tages überlassend. Das *Passagen Werk* gibt Hinweise auf die Art der Gegenstände und die Methode ihrer Analyse und Interpretation. Zugleich verweisen die Art und der Fragmentcharakter dieser Arbeit auf eine Gefahr der Benjaminschen Methode. Das ist die Gefahr, von der zentralen politischen Frage, wie der Fortschritt von Herrschaft und Unterdrückung endgültig überwunden werden könnte in einer befreiten und versöhnten Gesellschaft, abzukommen und im Zeigen der Trümmer und des Abseitigen so befangen zu bleiben, wie barocke Allegoriker, wie Lumpensammler, wie Bohemiêns und Dandys. Ihnen fühlte Benjamin sich durchaus verwandt als ein ungehorsamer und melancholischer Sohn der Bourgeoisie. Aber er wusste auch um die darin gelegenen Gefahr der autodestruktiven Dekadenz. Die Melancholie könnte mit hineinspielen in die Verursachung gewisser innerer Hemmungen der Entfaltung seiner Theorie an entscheidenden Wegmarken. Es scheint so, als würde der Historiker dem Zerbrochenen in der Welt nicht nur illusionslos ins Auge schauen, sondern selber mit und in ihm zerbrochen bleiben, zumindest aus seinem Bann nicht heraustreten, wie der vom Blick auf das Trümmerfeld der (Vor-) Geschichtskatastrophen gelähmte Engel. Stattdessen käme es aber darauf an, durch Katastrophen und Trümmerlandschaften hindurch und mit der messianischen Kraft und Gestalt der Verwandlung eine neue Welt zu schaffen. Diese andere Perspektive ginge mit Benjamin über ihn hinaus.

Benjamin hat dazu beigetragen, die Illusionen konventioneller Emanzipationsbestrebungen verschiedenen Typs zu erkennen: des sozialen Reformismus und des Marxismus-Leninismus vor allem. Er hat weiter den Blick geschärft für das Ausmaß der Zerstörungen, die zum Wesen der Moderne gehören, ja geradezu die Hölle als das ihr angemessene Bild gewählt. Vor allem aber hat er eine Methode entwickelt, wie die Möglichkeiten, Alternativen zu praktizieren, erkannt werden können.

Benjamins zeitweilige Annäherung an die kommunistische Politik war ein Versuch, eine solche alternative Praxis in der Wirklichkeit zu identifizieren. Alsbald hat er diesen Versuch aber als Fehleinschätzung bewertet und sich vehement von jener Politik distanziert. Danach hat er sich nicht einer neuen Alternative zugewandt oder sie bestimmt – dies auch darum, weil es in der gesellschaftlichen Realität diese Alternative offensichtlich nicht (mehr) gab. Seine Aussagen über die utopisch-sozialistischen, anarchistischen und kommunitären Praxisfelder – als Alternativen zum konventionellen Kommunismus – sind Fragmente geblieben. Das mag auch an der Beschaffenheit der historischen Gegenstände liegen. Theorie kann, das liegt auf der Hand, für die Chancen der Emanzipation, die sie erkennen möchte, nur den Blick schärfen, nicht jedoch sie selber hervorbringen.

Im Sinne Benjamins wird hier vorgeschlagen, seine *heterodoxe und häretische Erkenntnistheorie* praktischer Möglichkeiten – also das Konzept der Konstellation von gegenwärtigen und vergangenen Chancen in gegenwärtigen Augenblicken höchster Gefahr, in aktuellen praktischen Konflikten – wieder mehr auf unmittelbar *sozioökonomische und politische Fragen, Themen und Gegenstände* anzuwenden. So zum Beispiel dürfte die Frage nach einem neuen politischen Subjekt dem an verändernder Praxis Interessierten näher liegen als Fragen, die

sich dem Blick des Flaneurs in den Einkaufspassagen von Paris ergeben haben. Eine solche Verschiebung des Schwergewichtes innerhalb der möglichen Gegenstände ist auch dadurch gerechtfertigt, dass Benjamin sich als Flaneur nur in einer dialektisch aufgehobenen Form verstehen konnte. Benjamin war ein Allegoriker und Flaneur, der deren melancholische und passive Hingegebenheit an das Bestehende erkannte und bestrebt war, sich davon auch zu lösen oder dazu Distanz zu wahren. Benjamin war von dem Interesse bestimmt, Erkenntnis für gesellschaftspolitische Praxis fruchtbar zu machen, ohne dass diese Erkenntnis aufhörte, sich dem zuzuwenden, was sich in den Alltagserfahrungen zugleich verbirgt und anzeigt.

Die Realisierung des gemachten Vorschlages hängt allerdings davon ab, dass Chancen der Emanzipation, und seien sie noch so gering, real gegeben sind. Sie können nicht von Theorie, auch nicht der allerbesten und kritischsten, erfunden, geschaffen, gleichsam hervorgezaubert werden wie das Kaninchen aus dem Zylinder des Jahrmarktsgauklers. Anderslautende Vorstellungen sind zumeist intellektuelle Eitelkeit und Betrug. Die Prüfung dieser Frage fällt aber mit der Durchführung des Vorschlages in jetzt eher empirischen und konkreten Forschungen zusammen.

TEIL F:

KRITIK UND TRANSFORMATION DER KONZEPTION BENJAMINS

Permanenz der Theologie und des Glaubens

In diesem abschließenden Teil geht es um die Interpretation des Verhältnisses von Theologie und Historischem Materialismus, um daran anschließend Ideen zu einer dialektisch-dialogischen Beziehungsgestalt beider zu entwickeln – also noch einmal um das, was platt marxistischen und atheistischen Benjamin-Lesern/-innen als unverdaulich harte Nuss vorkommen wird. Vorausgesetzt ist, den Historischen Materialismus als Marxsche Theorie aufzufassen und Distanz zu wahren gegenüber den Marxismen, weil sie für eine solche dialektisch-dialogische Struktur so wenig geeignet sind wie das allermeiste, was an Theologie geboten wird.-

Ein Hinweis zur Terminologie. Marxsche Theorie: die authentische von Marx entwickelte Theorie der Gesellschaft; Marxismus, eigentlich: Marxismen: Ideologien, die aus der Transformation des kritischen und revolutionären Gehalts der Marxschen Theorie in Ideologien neuer Herrschaftsverhältnisse und mit ihnen verbundener oder sie herbeiführender Politiken hervorgegangen sind; Historischer Materialismus: Marxsche Theorie und Marxismen zusammengenommen.

Die Dialektik von Theologie und Marxismus bei Benjamin

Benjamin zufolge nimmt der Historische Materialismus eine Theologie in seinen Dienst, die im Bilde eines kleinen hässlichen Zwerges begriffen werden kann. Sie befindet sich im Widerspruch mit sich selbst. Ihr eigenes Wesen kann ermöglichen, im Eingedenken die Chancen der Befreiung sichtbar zu machen in der Perspektive der Erlösung. Stattdessen produziert sie überwiegend Rechtfertigungen für Unterdrückung. Sie ist eine spezifische Ideologie, entfremdeter Geist als ein psychisch-mentaler Herrschaftsmechanismus. (Darauf näher einzugehen, ist hier nicht beabsichtigt.)

Über die Teilhabe der Theologie an Herrschaft hinaus und dem entgegengesetzt, meint Benjamin mit der Metapher vom Zwerg etwas ganz anderes: dass die Theologie ihren authentischen Gehalt bewahrt hat, verborgen in der Entstellung, die ihr die verkehrte Welt zugefügt hat, die sie daher *nicht* von sich aus ist oder frei gewählt haben kann. In diesem Zwerg steckt insgeheim noch der Meister. Nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, dass Theologie die Puppe Historischer Materialismus so lebendig machen kann, dass sie eine Chance in den his-

torischen Kämpfen um Befreiung hat, während die Theologie darin zugleich untergehen soll, ginge es nach Benjamin.

Die Profanierung in der „politischen" Perspektive, in der Benjamin sie versucht hat, kann gelingen durch ihr Gegenteil, durch die Nicht-Profanierung hindurch, wenn diese als bleibende Bedingung der Profanierung akzeptiert wird. Diese Akzeptanz des ihr Entgegengesetzten als ihre eigene Grundlage ist für die Profanierung wesentlich, das heißt, sie gehört, dialektisch und dialogisch begriffen, ihrer Identität an. Im Folgenden werden wir in mehreren Schritten hinausgehen über Benjamins Konzept in die Richtung der Konstruktion einer *wechselseitigen* Dialektik und Dialogik von Historischem Materialismus und Theologie, in der *beide* erneuert werden.

Das Problem des Begriffs der Theologie.

Die Wahrheit von Glaube und Theologie soll in der Welt wirksam werden. Aber die Theologie soll diese Aufgabe, wie sie Benjamin ihr zuspricht, nur dann erfüllen können, wenn sie so vollständig profaniert wird, dass sie *als Theologie* verschwindet wie die Tinte im Löschblatt. Benjamin meint nun mit diesem Vorgang keineswegs eine bloß abstrakte Negation der Theologie. Denn es soll von der theologischen Tinte nur dadurch nichts mehr übrig bleiben, dass sich zuvor das Löschblatt des Historischen Materialismus ganz mit ihr vollgesogen hat. Im Löschblatt, vollgesogen mit Tinte, also in der Rekonstruktion des Historischen Materialismus (oder der Marxschen Theorie) bewahrt die Theologie ihre Identität in einer negativen, inversen, indirekten Form. Nur auf diese Weise gelangt die Theologie überhaupt erst dazu, eine Wirkung zu entfalten, die sie als unmittelbare und für sich bestehende Theologie gar nicht haben könnte.

So weit wird hier dem Benjaminschen Gedanken gefolgt. Aber, es scheint an dieser Stelle eine modifizierende Korrektur notwendig. Denn damit, um weiter im Bilde zu bleiben, dies Löschblatt sich theologisch vollsaugen, Theologie in den Dienst des Historischen Materialismus gestellt werden kann, so ist nun Benjamin zu entgegnen, darf zunächst einmal die Tinte selbst nicht versiegen. Ihr stetiges Fließen ist notwendig für die Erfüllung der Aufgabe, die Benjamin ihr zutraut. Denn es ist nicht möglich, diesen Vorgang der Befruchtung des Historischen Materialismus durch die Theologie als einmaligen Akt zu denken.

Wird Gott theologisch nicht allein als sich hingebende Liebe gedacht, sondern, gerade als Konsequenz dieser Bestimmung, ihm eine bleibende Differenz im Verhältnis zur Welt zugesprochen, so kann der säkulare Geschichtsprozess unmöglich unbegrenzt in Gott hineingezogen werden. Als Konsequenz hiervon kann auch die philosophische Reflexion der Geschichte nie ganz zusammenfallen mit der Wahrheit, die die Theologie auszusprechen versucht. Auch die Theologie selbst verbleibt in einer ähnlichen Schwierigkeit, aufgrund der Transzendenz ihres „Objektes." Sie kann es letzten Endes nur in paradoxen und negativen Aussagen, so in der Mystik, formulieren, als stetige Bewegung einer Annäherung, die in der Differenz verbleiben muss, weil sie diese nie vollkommen aufheben kann.

Benjamin selbst hat diesen Gedanken ausgesprochen im theologisch-politischen Fragment, indem er dort die bleibende Differenz der Erlösung gegenüber der („nihilistisch-revolutionären") Politik hervorhebt. Es ist eine Annäherung zwischen den beiden Sphären möglich – ein *„leisestes Nahen"* der Erlösung. Dies Nahen wäre die Annäherung einer Anti-Politik an die Erlösung, eine Annäherung, die nur im Kontakt mit der Erlösung gelingen kann. Aber es bleibt die Differenz. Die Geschichte ist nicht die Zeit und der Raum, mit denen die Erlösung einmal vollständig identisch sein könnte. Die Differenz könnte auch nicht getilgt werden von einer möglichen wahren Revolution und ihren Ergebnissen, einer dann revolutionierten und versöhnten Welt.

Wie bekannt, ist diese Erwägung zum Verhältnis von Gott und Welt nicht die einzige im Diskurs vertretene. Gegenüber der anderen, die behauptet, die Differenz verschwände in dem Maße, in dem Gottes Wesen in sein irdisches Reich eingeht – eine Version des Benjaminschen Gedankens – wird hier daran festgehalten, dass Autonomie und Differenz des Wesens Gottes in ihrem Verhältnis zur Welt bestehen bleiben, auch noch gegenüber einer in sein Reich ganz verwandelten, ganz in ihm revolutionierten Welt – und dies sowohl im Interesse jener Autonomie wie der stetigen, aber nicht abschließbaren Vervollkommnung des Reiches als *wahrhaft geschichtlicher Prozess nach der Beendigung der (Vor-Geschichte*.

Aus der Differenz, die hier formuliert wird, mit Benjamin über ihn hinausgehend, folgt nun, dass das, was Benjamin sich als das Verschwinden von Theologie in historisch-materialistischer Erkenntnis gedacht hat, niemals an ein definitives Ende gelangen kann. Die Profanierung der Theologie, ihre Vermittlung mit der und durch die Welt, bleibt als eine *ständige* Aufgabe. Der Gedanke der Profanierung als ein ständiger Prozess zwischen zwei voneinander verschiedenen Polen setzt zwei Annahmen voraus. Die Tinte, also die Theologie, muss bestehen bleiben als Grundlage für diesen offenen Prozess. Nur dann kann ihre Wahrheit in der Welt wirksam werden. Diese Annahme macht aber nur Sinn zusammen mit einer zweiten, die der ersten eigentlich zugrunde liegt. Es muss der „Tintenfisch" als Quelle der Tinte anerkannt und in das Denken eingeführt werden, um Benjamins Bild zu ergänzen für eine weitere Modifikation seines Gedankens. Wenn die Tinte der geoffenbarte Wahrheitsgehalt ist, aber theologisch entfremdet, dann ist der Tintenfisch als Gott vorauszusetzen, dessen Offenbarung theologisch und kirchenpraktisch verbogen worden und daher aus der Entfremdung zu sich selber zu führen ist. Das ist die Aufgabe der Religionskritik. Glauben und Theologie widerspricht sie nur auf den ersten gleichsam verdinglichten Blick. Denn sie werden von der Religionskritik, immer dann, wenn sie konkret wird, dialektisch, durch eine konkrete Negation hindurch, bestätigt.

Martin Buber zufolge ergibt sich die Unentbehrlichkeit des Wortes und Begriffs „Gott" gerade aus seiner Stellung in der Geschichte und in den Ge-

schehnissen der Welt. Sie folgt gerade daraus, dass die Bedeutung dieses Wortes verflochten ist in extremsten Missbrauch und in eine ideologische Unterdrückung, die dazu beiträgt, die materielle Unterdrückung zu befestigen. Das ist von den großen religionskritischen und atheistischen Texten des 18. bis 20. Jahrhunderts überzeugend nachgewiesen worden und ist daher eine bleibende Erkenntnis. Aber es besteht keine Notwendigkeit, den konkreten geschichtlichen Gegenstand „Religion" im Gedanken mit ihrem Wesen unmittelbar zusammen fallen zu lassen. Die Geschichte der Religionen kennt *auch* die Wahrheiten, die sie immer wieder *gegen* die verkehrte Welt und gegen ihre *eigene*, selbstentfremdete Teilhabe an dieser Welt ausgesprochen hat:

> „Gott", so Buber, „ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden, gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres geängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt. Es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Religionsparteiungen haben das Wort zerrissen. Sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben, es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut. Wir müssen diejenigen achten, die es verpönen, weil sie sich gegen das Unrecht und den Unfug auflehnen, die sich so gerne auf die Ermächtigung durch Gott berufen, aber wir dürfen es nicht preisgeben. Gewiss, die Leute zeichnen Fratzen und schreiben ‚Gott' darunter, sie morden einander und sagen ‚im Namen Gottes' (...) Wir können das Wort Gott nicht rein waschen und wir können es nicht ganz machen, aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden aufheben und aufrichten, über einer Stunde großer Sorge." (BUBER, 1986, 68f.)

Die Modifikation, die in dieser Arbeit an der Benjaminschen Auffassung von der Rolle der Theologie vorgenommen wird, fordert eine korrespondierende an Benjamins Auffassung vom *Historischen Materialismus*. Schon weiter oben wurde aus dem kritischen Kontext des Benjaminschen Denkens geschlossen, dass für ihn die Religionskritik an Glauben und Theologie so selbstverständlich war, dass er darauf nur noch verweist mit der Metapher vom kleinen und hässlichen Zwerg. Dieser Zwerg kann aber nur dann ganz auch der Meister sein und damit den Historischen Materialismus verändern, wenn dieser selber aktiv auf die entstellte Theologie einwirkt, indem er sie zum unverfälschten und das heißt auch: materiellen, sinnlichen, Leben ihrer Offenbarungsgehalte zurückbringt. Mit dieser Überlegung wäre Benjamin zu ergänzen. Sie ist aber nur einleuchtend, weil sie eine Voraussetzung einschließt, die einen weiteren Schritt über Benjamin hinaus bedeutet. Denn der Historische Materialismus kann die Theologie nur dann konkret werden lassen, wenn er nicht bloß leblose Puppe ist, wenn das „echte messianische Gesicht", das ihm wiedergegeben werden soll, ihm nicht von außen bloß aufgesetzt wird, sondern immer schon auch sein eigenes ist. So, wie der Zwerg Theologie insgeheim ein Meister geblieben ist, so muss auch, in der Konsequenz des Gedankens, der Historische Materialismus noch etwas von seiner ursprünglichen kritisch-revolutionären Lebendigkeit behalten haben. Nur so

findet der geheime theologische Meister im Innersten Kern des Historischen Materialismus noch ein ihm Gemäßes als Ansatzpunkt seiner bereichernden und transformierenden Wirkung. So, wie im geheimen Inneren des Zwerges Theologie noch der alte Meister als Feuergeist der Revolution wohnt, so auch muss in der „toten" Puppe Marxismus noch etwas lebendig sein von der strahlenden Glut ihres Ur-Sprungs, das heißt ihrer ehemaligen *kritisch-revolutionären Substanz*.

Dadurch wird aber die Begegnung des Historischen Materialismus mit der Theologie auch zur Selbstbegegnung mit seiner ihm noch verbliebenen inneren Wahrheit. Diese innere Wahrheit des Historischen Materialismus ist dann ihrerseits die Voraussetzung dafür, dass zunächst mit ihr religionskritisch der problematische Charakter der Theologie erkannt wird. Der wichtigste und vor allem der praktisch relevante Aspekt dieser Kritik besteht nicht in der Auflösung der Theologie, sondern vielmehr darin, ihre erneute Begegnung mit ihrer eigenen inneren Wahrheit zu ermöglichen. Derart könnte Theologie zu sich selber kommen und über ihre entfremdete Daseinsweise so hinauswachsen wie der Marxismus durch seine theologische Kritik, die ihn allererst dazu befähigt, selbst wieder ein Meister am Schachbrett der Geschichtserkenntnis zu werden.[153] Salopp könnte man formulieren: zwei Einäugige sollen sich zu einem Sehenden vereinigen. So, letzten Endes paradox wie Theologie und Glaube, so auch stellt sich der Historische Materialismus dar. Er ist leblose Puppe, aber er soll den Gegner am Schachbrett der Geschichte schlagen können – er niemand und nichts anderes. Dazu bedarf er der Hilfe der Theologie. Sie ist nicht Herrin, wie in der mittelalterlichen Scholastik, welche die antike Philosophie als Magd angenommen hatte, sie ist jetzt selber eine Magd im Dienste einer freilich höchst problematischen Philosophie, des Historischen Materialismus. Aber dialektisch „herrscht" sie über den Historischen Materialismus, *weil und indem sie seine Magd wird*.[154] Die Theologie ist also klein und hässlich, sie darf sich erst gar nicht blicken lassen. Die Theologie soll helfen – wer? Ein verkrüppelter Zwerg. Und wem? Einer toten Puppe, die die aktuelle wirkliche Gestalt des Historischen Materialismus ist –

---

153 In der Transformation des Benjaminschen Gedankens, die in der vorliegenden Arbeit versucht wird, deutet sich theoretisch eine echte Synthese zwischen Marxismus und Theologie, zwischen revolutionärer Politik und Glauben an. In Lateinamerika hat sie in den 80er Jahren Tomas Borge einmal ausgesprochen. Aber die Ethik, die daraus folgt, hat Borge in seinem eigenen Verantwortungsbereich als Innenminister in der sandinistischen Regierung der 80er Jahre nur in sehr begrenzten Experimenten mit offenem Strafvollzug realisiert, die die Unmenschlichkeit des überwiegenden konventionellen nicht aufwiegen konnten aufgrund dieser Partikularität, aus hier nicht näher zu erörternden inneren wie äußeren Gründen. Es ist klar, und hier nicht weiter auseinanderzusetzen, dass diese Begrenzung sich in erster Linie der extremen Ressourcenverknappung aufgrund des Krieges gegen Nicaragua verdankt, der der Revolution letzten Endes die Luft abgedrückt hat.

154 Diese Dialektik finden wir wieder in einem andren Gebiet, dem Tanz mit erotischer Bedeutung. Beim argentinischen Tango beherrscht die kluge Frau den Mann, weil und indem sie ihm, wie es unmittelbar scheint, die Führung überlässt. Durch diese Führung hindurch beherrscht sie ihn.

eine bessere steht nicht zur Verfügung; es ist mit dem Gegebenen zu arbeiten. Aber, wie das? Wie geht das zusammen? Zwei der Kritik und der Hilfe Bedürftige helfen sich gegenseitig. Kann denn aus dem Zusammentreffen von zwei Blinden die Fähigkeit des Sehens hervorgehen? Man ist hier versucht, an die Polemiken zu denken, die Nietzsche gegen die Gemeinschaft der Schlechtweggekommenen, der Kranken und Hässlichen, der Mittelmäßigen und Feigen ins Feld führt, als die sich ihm vor allem die Christen und ihr Christentum dargestellt haben.

Es gibt, wie es scheint, nur *eine* Möglichkeit, diesen, auf den ersten Blick unabänderlichen Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit auf beiden Seiten und der Stummheit zwischen ihnen zu entkommen: Dialektik und Dialog. Sie setzen aber die – begründbare – Annahme voraus, wie schon gesagt, dass sowohl in der Theologie wie im Historischen Materialismus *noch etwas* von der jeweiligen Lebendigkeit enthalten ist, die ihrem jeweiligen Wesen entspricht, aus der jeweiligen Wahrheit hervorgeht. Nur aufgrund dieser Annahme kann es ein metaphysisches Gespräch zwischen der Theologie und dem Historischen Materialismus geben. Die Dialektik zwischen Historischen Materialismus und Theologie würde in einem solchen Gespräch übergehen in Dialogik und in ein Bündnis, mit dem beide gemeinsam in die Dialektik des Kampfes mit dem Gegner – nicht allein mit der jeweiligen Herrschaftsform sondern mit Herrschaft überhaupt – einsteigen und ihn gewinnen können.

In den abschließenden Überlegungen der vorliegenden Untersuchung zeigen die Dialektik und der Dialog zwischen Theologie und Historischem Materialismus eine symmetrische Struktur. Bei Benjamin selbst ist das anders. Er hebt nur die Funktion hervor, die die Theologie für den Historischen Materialismus haben soll, und nicht auch eine umgekehrte Einwirkung des Historischen Materialismus auf die Theologie. Diese Asymmetrie im Benjaminschen Gedanken verweist auf *die geschichtliche Erfahrung*, mit der sich Benjamin und andere sensible Intellektuelle konfrontiert sahen. Die Kritik der Religion und der Theologie war schon, nach Feuerbach, für Marx kein großes Problem mehr, das noch zu lösen wäre, geschweige denn für Benjamin und die anderen Begründer der Kritischen Theorie. Aber die Entscheidung, mit Marx beginnend, für eine grundlegende gesellschaftliche Emanzipation sah sich, nicht mehr intensiv beeinträchtigt von der Religion, nun einem Problem auf dem Boden gegenüber, den die angesprochene Kritik und Entscheidung mit vorbereitet hatten. Ungewollt und nicht vorhergesehen hatte der Historische Materialismus höchst fragwürdige Formen der Politik mit hervorgebracht: die mit ihm vermittelten sozialdemokratischen, sozialistischen und kommunistischen Praxen. Diese Theorie und diese Praxis erwiesen sich nämlich als selbst noch in Herrschaft verstrickt, alte und auch neue, vom Marxismus legitimierte. Damit war nun erneut zu fragen: erstens, nach der Wahrheit der Religion und ihrer theologischen Reflexion; zweitens, nach einer Möglichkeit, diese Wahrheit im Interesse einer authentischen Revolution zu retten; drittens, nach einer möglichen Rettung des Historischen Materia-

lismus aus dem Wahrheitsgehalt einer Theologie heraus, der selber erst noch zu retten war.

Benjamin bekam es mit einer asymmetrischen Situation zu tun oder: er hat das Problem asymmetrisch definiert. Das Thema probandum war der Historischen Materialismus. Ihm wird eine große Aufgabe zugedacht, und zugleich muss er erst einmal gerettet werden, um fähig zu sein, die Herausforderung anzunehmen. Die Rettung ist nicht „die" Theologie, sondern ihre Idee des Messianischen. Die Defizienz der Theologie wird als bekannt vorausgesetzt, die Metapher vom buckligen Zwerg erinnert nur daran. Ihre Rettung, die eigentlich als Aufgabe aus dieser negativen Bestimmung folgen müsste, ist kein Thema. Dennoch tritt sie mit ihrer implizit vorausgesetzten, unausgesprochen Wahrheit in die Arena, zur Rettung des Historischen Materialismus, die ihre Selbstopferung ist. Die Rettung affirmiert zugleich den Untergang, in dem allein die theologische Wahrheit den Historischen Materialismus retten kann. So Benjamins Gedanke. Die Frage, mit der in der vorliegenden Arbeit mit Benjamin über ihn hinauszuführen versucht wird ist, ob dem Untergang eine rettende Kraft zukommen kann oder, ob nicht vielmehr die Rettung das Fortbestehenden der theologischen Idee voraussetzt.

Zurück zur Assymetrie des Benjaminschen Gedankens.

Religion und Theologie werden darin im Bilde des hässlichen Zwergs ausgedrückt.. Ihre Verneinung ist mächtig in einer säkularisierten Welt. Die Frage nach einem zu bestätigenden, zu bewahrenden, gar fruchtbar für die Welt zu machenden inneren Wahrheitsgehalt stellte sich nicht im Bewusstsein der Moderne, für die Erben der Aufklärung.

Ganz anders war die Lage des Historischen Materialismus. Seine Theorie und Praxis hatten nach dem Ersten Weltkrieg bis in die dreißiger Jahre hinein einen begrenzten aber auch festen Platz in Öffentlichkeit und Politik. Der gleichsam religions- und gesellschaftskritische Prozess einer schmerzlichen Ablösung vom Marxismus, weil er eine extreme Form der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen mit hervorgebracht und vor allem legitimiert hatte, stand noch bevor. Dieser Prozess wurde für die sensibelsten unter den westeuropäischen, vor allem den deutschen Vertretern der Marxschen Theorie, die in jener Zeit vor allem der Kritischen Theorie angehörten, gerade einmal als Problem sichtbar. Gefragt war eine Kritik des Historischen Materialismus, bis hin zur Marxschen Theorie selber, wodurch er das Zweideutige und Gefährliche im Verhältnis zu einer humanistischen Idee des Menschen ablegen könnte. Stattdessen sollte er dazu beitragen, dieses Humanum zu verteidigen, zu bewahren und, wo immer möglich, auszubreiten in Gedanken, die selber nur überholt werden könnten im gleichen Maße, wie ihre Verwirklichung durch revolutionäre Praxis gelänge.

Aus diesem *Zeitkern* der Kritischen Theorie und der Reflexionen Benjamins heraus lässt sich die asymmetrische Konstruktion der Problematik des Verhältnisses von Historischen Materialismus und Theologie bei Benjamin gut begrei-

fen. Die Religionskritik war geleistet und in Öffentlichkeit und Wissenschaft die säkulare Welt weithin anerkannt. Die Theologie war klein und hässlich, das musste nicht erst noch bewiesen werden. Auf den Historischen Materialismus hingegen richteten sich in aller Welt *noch* Hoffnungen. Gleichzeitig bahnten sich in den 30er Jahren ernüchternde bis erschreckende Nachrichten, vor allem aus der Sowjetunion, aber auch aus Frankreich und Spanien, über die tatsächliche Politik der Kommunisten einen Weg in das Bewusstsein der emanzipatorisch orientierten Intellektuellen. Daher stand für sie nicht die Kritik der Religion und der Theologie, sondern die des Historischen Materialismus im Vordergrund, dem sie nahe standen, mit dem sie in wesentlichen Punkten übereinstimmten, *und ihn daher als das Problem ihrer eigenen gesellschaftlichen und theoretischen Identität begriffen.* Viel mehr als das Problem eines religiösen stellte die Zeit dasjenige eines spezifisch weltlichen Irrationalismus – das Umschlagen von weltlichen Emanzipationsbestrebungen in eine neue Herrschaft, die schlimmer als die alte war und überdies, nicht weiter verwunderlich, mit ihr taktische Bündnisse einging. Sozialer Reformismus, Marxismus und Stalinismus, schließlich der Faschismus, mussten als Erfahrungswirklichkeiten, die auf der Haut brannten, Gegenstand der Kritik sein. Deren Richtung aber gab die Frage an: Was am Historischen Materialismus selber war falsch (oder war er falsch), wenn er dem Unheil nicht gewehrt, sondern sich in eine seiner Gestalten verwandelt hatte? Die Antwort war: der realexistierende Marxismus war zur toten Puppe geworden, ohne noch irgendeine Transzendenz im Verhältnis zur gegebenen Welt und zu sich selber. Er schwamm daher großenteils mit im irrationalen, reformistischen, totalitären, im stalinistischen und sogar im faschistischen Strom der Zeit und war dabei, ein Todesurteil an sich selbst zu vollstrecken. Religion und Theologie hingegen waren erledigt als Ideologie durch eine Aufklärung, deren Praxis als Moderne auch die Humanität der Religion als Verpflichtung nicht mehr gelten lassen wollte, sondern diese der privaten Beliebigkeit überantwortet hatte.

Aus diesen Erfahrungen und Sachverhalten heraus lässt sich gut historisch die asymmetrische Stellung der Kritischen Theorie und in ihr diejenige Benjamins zu Theologie und Religion verstehen. Es sollte die Wahrheit des Historischen Materialismus *und* der Religion gerettet werden. Die kritische Verneinung der Religion war im Prinzip geleistet. Damit drohte aber auch ihr humaner Aspekt verloren zu gehen – das war eine neue von der Kritik nicht erwartete Erfahrung, die auf eine Humanität ohne Religion vertraut hatte. Die geschichtliche Wirklichkeit hat diesem Vertrauen widersprochen. Also stellte sich als entscheidende Aufgabe, den humanen Aspekt der Religion zu retten, ohne in die alte Religiosität zurückzufallen, die ja ihrer eigenen Humanität in der Geschichte zumeist widersprochen hat. Im Blick auf die Bedrohung der theologisch begründeten und geschärften Humanität in der Gegenwart, war ihre Rettung eine entscheidende Aufgabe, viel wichtiger als die Wiederholung der Religionskritik, deren Ergebnisse freilich beizubehalten waren. Theologie, als reflektierte Religion, war beschädigt *und* lebendig, klein und hässlich *und* ein heimlicher

Meister. Als solche sollte sie erkannt und aus ihrer positiven Seite heraus „genutzt“ werden. Sie war nun weniger ein Thema der Kritik und eher eine verborgene Quelle der emanzipatorischen Kraft.

Ganz anders der Historische Materialismus als eine der zeitgemäßen Formen der Aufklärung und des praktischen Strebens nach Glück. Er hatte sich in eine unmittelbar weltliche Form des Obskurantismus und Dogmatismus, der Unterdrückung und des Unglücks verwandelt – also Eigenschaften angenommen, die die klassische Aufklärung an der Religion denunziert hatte. Benjamins Nähe zu ihm stellte eine doppelte Aufgabe: ihn der Entfremdung in geistigen und politischen Herrschaftsverhältnissen zu entreißen und ihm seine kritisch-revolutionäre Funktion zurückzugeben, von Benjamin sein „messianisches Gesicht“ genannt. Die enttäuschende Erfahrung mit den verschiedenen Marxismen und mit den Ergebnissen der Verneinung der Religion in der säkularisierten modernen Welt verwiesen auf die Notwendigkeit einer transzendenten Begründung der theoretischen Kritik und der praktischen Emanzipation.

Die Unwahrheit der Religion war nicht mehr zu beweisen, sie war längst bewiesen. Es war aber auch nicht das Gegenteil, die positive Wahrheit der Religion zu beweisen, um nicht zusammen mit ihr wieder in die widerlegte Religion zurückzufallen. Aber es war die Wahrheit und die emanzipatorische Tendenz des Historischen Materialismus durch seine theologische Durcharbeitung hindurch wieder zu gewinnen beziehungsweise überhaupt erst einmal herzustellen.

Die Marxsche Theorie, welche einen dialektischen Zusammenhang von religiöser und weltlicher Unterdrückung angenommen und daher die Revolutionierung der Gesellschaft als Folge und Bedingung des Absterbens oder der Abschaffung der Religion ausgesprochen hat, hat ihren spezifischen Zeitkern. Die fraglose Geltung der Religion und der Theologie war schon im 19. Jahrhundert durch die religionskritische Aufklärung überwunden worden, jedoch nicht als ein Beitrag zum Glück der Menschen, sondern im realen Zusammenhang mit dem Aufstieg des Kapitalismus als einer rationalen und daher sehr effizienten Form der Unterdrückung. Im Marxismus war die Theorie von Marx selber ein Beispiel geworden für den fatalen Zusammenhang zwischen der atheistischen Religionskritik und der neuen Unterdrückung. Dieser Asymmetrie in der Wirklichkeit versucht Benjamins Theorie gerecht zu werden. Die richtig bleibende Kritik der Religion war als Aufgabe erledigt. Demgegenüber war die ganz besondere Wahrheit zu retten, die in der Religion steckt, ihr emanzipatorisches Potential. Das drohte mit jener Kritik zu verschwinden, weil sie sich im Zusammenhang mit neuer rationaler, moderner Herrschaft entwickelt hat. Praktisch bedeutsam werden könnte diese Wahrheit aber nur als ein Kraft- und Visionszentrum für einen theologisch erneuerten Historischen Materialismus, der auf diese Weise seiner Verbindung mit realer Herrschaft entrissen und seiner emanzipatorischen Verpflichtung zurückgegeben werden sollte.

Mit Benjamin über ihn hinaus: theologischer Materialismus als theoretisch-praktische Perspektive.

Die Reflexion von Benjamins Verhältnisbestimmung zu Theologie und Historischem Materialismus hat ergeben, dass sie *beide* entfremdete Gestalten der wahren Erkenntnis des wirklichen Lebens sind, jedoch eintreten können in einen Prozess der erneuten Begegnung mit ihrer jeweiligen verschütteten und entstellten inneren Wahrheit; der wechselseitigen Förderung dieser Begegnung; und des dialogischen Verhältnisses zwischen ihnen als Ergebnis des dialektischen Prozesses im Ganzen.

Die Entfremdung der vorgegebenen *Theologie* besteht in der Transformation der Offenbarung in ein dogmatisches System als Teil der herrschaftsförmigen, hierarchisch geordneten Kirchenpraxis. Diese Praxis affirmiert die entfremdete Wirklichkeit im Ganzen und hat an ihr teil. Die Entfremdung des *Historischen Materialismus* hat, ähnlich wie im Falle der Theologie, in seiner Transformation in Ideologie als Teil einer neuen Herrschaftsordnung bestanden. Die Realität des Marxismus ist seine, mindestens partielle, Identifizierung von Weg und Ziel der befreiten Gesellschaft mit Strukturelementen von Herrschaft in der bisherigen Geschichte – eben durch die Positivierung des Fortschrittes und seine affirmative Verklärung, die Benjamin kritisiert hat.

Beide Theorie-Praxis-Paradigmen kennzeichnet ein Verlust der Dialogik. Dialogik ist die lebendige Form des sich noch befreienden und schon *freien* richtigen Lebens in seiner freien Bewegung. Sie ist Form der Erneuerung der Theologie und des Historischen Materialismus (der Marxschen Theorie) sowie der Begegnung zwischen ihnen. Zunächst ist Dialogik ein kritischer Horizont, der beide Theoriemodelle und ihre dialektische Dynamik umfaßt. Dann aber bewirkt sie den Übergang der Dialektik in Dialektik im Stillstand, schließlich, so weit möglich, in Dialogik, jetzt schon nicht mehr nur auf einen kritischen Horizont beschränkt, sondern Struktur der lebendigen wirklichen Bewegung des menschlichen Lebens. Dialogik ist die notwendige Perspektive der Dialektik im Stillstand – und damit der Dialektik selbst.

Die *Aufhebung* der Entfremdung des Historischen Materialismus und der Theologie ist die Herstellung des Wahrheitsgehaltes *beider* Paradigmen vermittels einer erneuernden und aktualisierenden Transformation. Der Weg dieser Aufhebung ist eine dialektische Vermittlung, die in einen Dialog übergeht. Der Prozess dieser Vermittlung würde das, was Benjamin zu ihm schon gesagt hat, aufnehmen, aber doch darüber noch hinausgehen.

Freilich ist es im Horizont eines nicht-dialektischen Denkens legitim, daran zu zweifeln, ob eine Begegnung des entfremdeten Historischen Materialismus mit der entfremdeten Theologie zu einer Aufhebung dieser Entfremdungen führen kann. Dieser Zweifel muss auch in einer dialektischen Untersuchung als ein notwendiger Schritt auf dem Wege des Gedankens erhalten bleiben. Die Bedingung der Möglichkeit einer Aufhebung der Entfremdungen ist mit der Annahme

gegeben, dass die Theologie, wie Benjamin voraussetzt, und genauso gut der Historische Materialismus, wie hier über Benjamin hinaus angenommen wird, noch etwas von ihrem Wahrheitsgehalt, *in* der Entfremdung und ihr *gegenüber*, sich bewahren konnten. Die Prüfung der beiden theoretischen Annahmen besteht in der Durchführung des Gedankens selbst und darüber hinaus in seiner Bewährung in *empirisch* gehaltvollen Analysen und Kritiken.

Überlassen wir uns nun weiter der Transformation des Benjaminschen Gedankens und ihren Resultaten.

Von der Seite des *Historischen Materialismus*, vermöge der in ihm noch verbliebenen Wahrheit, wird der Offenbarungsgehalt der Theologie aus ihrer Selbstentfremdung befreit durch die Transformation in der Perspektive eines wirklichen Lebens von freien Personen in freien Gemeinschaften und der emanzipatorischen Aktionen, mit denen sie sich auszubreiten versuchen.

Von der Seite der *Theologie* her handelt es sich um die radikale Durchdialektisierung und Verlebendigung des Historischen Materialismus. Sie geschieht aus der inneren Wahrheit der Theologie heraus. Weg und Ziel der klassenlosen Gesellschaft wird *„ihr echtes messianisches Gesicht"* zurückgegeben. Es kann als rätedemokratisch verfasste Gesellschaft von Gemeinschaften aufgefasst werden. Die Kritische Theorie hat diesem Emanzipationskonzept nahe gestanden, der Rätedemokratie als Institutionalisierung der Freiheit und der Gerechtigkeit. Ihre Verwirklichung wäre eine freie Ordnung ohne Kapital und Staat. Der Weg dorthin wäre die Aufhebung und Überwindung der Politik als solcher, sofern der Begriffsinhalt des Terminus definiert wird als formell rationales Gewalthandeln, als Machtausübung. Daher könnte man paradox diesen politischen Weg mit diesem Ziel eine Anti-Politik nennen.

Den religiösen Aspekt dieses nicht allein kapital-, sondern auch staatsfreien Gemeinschaftslebens könnte man eine *geheiligte Anarchie* nennen. Mit diesem fürs erste höchst befremdlichen Ausdruck ist gemeint, dass diese freie soziale Ordnung, also die Anarchie in einem seriösen und sachlichen Sinne aufgefasst, noch einmal in einem Glauben aufgehoben und bestätigt ist. Dieser Glaube fasst die freie soziale Ordnung auf als „Herrschaft Gottes", die jedwede Herrschaftsform verneint und ersetzt, einem authentisch theokratischen Grundgedanken entsprechend. (Cf. die Überlegungen zum Problem der Theokratie in B.3. der vorliegenden Arbeit.) *Aus der Theokratie im Glauben folgt daher die Anarchie der weltlichen Ordnungen.* Der Glaube kann auch die unverzichtbare *innere* Kraft sein – freilich aller *weltabgewandten* Innerlichkeit entgegengesetzt – welche dazu hilft, die Transformation einer solchen freien Ordnung in eine neue Herrschaftsgesellschaft zu verhindern. Noch der authentischste Kommunismus und Anarchismus, die Benjamin praktisch gewollt hat, wären hier aufgehoben in einer *„Theokratie von unten"*. (GEORGI, 1978) So auch kämen die horizontale Tendenz hin zum Glück und die vertikale zur Erlösung, wie sie im *theologisch-politischen Fragment* Benjamins bezeichnet werden, zusammen. Zugleich, wie schon mehrfach betont, bliebe aber die Differenz beider Sphären gewahrt: der

profanen Bewegung hin zum Glück und der heiligen aus dem Horizont der Erlösung, welche die profane in einem letzten Sinne trägt und erfüllt. Das Zusammentreffen beider Sphären würde sich immer von Neuem dialektisch und dialogisch ereignen. Die Erscheinung der doppelten Bewegung beider Sphären in Konstellationen von Ereignissen in der Zeit wäre der Inhalt einer wahren menschlichen Geschichte jenseits des Pseudos der Vorgeschichte mit ihren spiralförmigen Wiederholungen von Herrschaft und Unterdrückung.

Die Wiederherstellung des *„messianischen Gesichts"*, wie Benjamin sagt, sowohl des Historischen Materialismus wie der Theologie ist zuerst kein theoretisches, sondern emphatisch ein *praktisches* Problem. Denn die Entfremdungen von Historischem Materialismus und Theologie sind *Ausdruck der realen Entfremdung, die sich in der geistigen vermittelt. Sie verweisen auf die entfremdeten Herrschaftsverhältnisse,* in denen die moderne Gesellschaft wirksam wird und der Kritik sich zu erkennen gibt. Die ganze Aufhebung dieser realen Entfremdung kann nur als ein tastender, experimenteller, vielgestaltiger Zusammenhang von verschiedenen miteinander verbundenen Wegen aufgefasst werden.

So, wie Schematismus und durchgehende Systematik der richtigen Theorie fremd sind, so auch sind es Hierarchie und Uniformität gegenüber der richtigen Praxis, die von jener Theorie begleitet wird. Beide sind sie das Gegenteil der Abstraktionen, die reale Herrschaftsverhältnisse charakterisieren, welche in kritischer Einstellung von der Theorie untersucht werden. Aber, das Abstrakte tendiert dazu, von seiner objektiven Existenz in der Wirklichkeit der Herrschaft überzugehen in ihre Kritik selbst. In Grenzen ist das unvermeidlich. Die richtige Praxis ist die konkrete Vielfalt von Verwirklichungen. Ihre begleitende Theorie muß darum jene Abstraktionen der kritischen Analyse sowohl voraussetzen wie für sich selber als Praxistheorie unbedingt vermeiden. Die Kritik des Bestehenden und die kritische und solidarische Begleitung von emanzipatorischen Potentialen und Projekten haben eine verschiedene Logik. Das von der kritischen Theorie vermöge ihres abstrakten Niveaus Übersehene, mindestens Vernachlässigte – so beispielsweise in Analysen der Politischen Ökonomie – ist der entscheidende Gegenstand der kritisch-solidarischen Praxistheorie. Diese Theorie ist dann Entsprechung zur experimentellen Praxis eines anderen Lebens, wenn sie mehr Erzählung und Veranschaulichung – als Ausdruck von Praxiserfahrungen – und *dann auch* Kommentar mit einem Mindestmaß an Analyse ist anstelle der nur theoretischer Konstruktion – wenn sie spricht auch im Medium von Pantomime und Tanz, in künstlerischen Ausdrucksformen überhaupt als Sprache einer utopischen Praxis im Hier und Jetzt. Daher sind „theoretisch" *dialektische Bilder* zu gestalten, die praktische Experimente mit Befreiung und Versöhnung veranschaulichen und auf sie verweisen.

Benjamins Dialektik im Stillstand, erweitert und vertieft aufgefasst, ist ein Programm für wahre Theologie und wahren Historischen Materialismus als einer einzigen Theorie der befreienden Praxis, die in sich dialogisch strukturiert ist und die beiden zentralen Kraftzentren des Denkens in einer lebendigen polaren

Spannung umfasst und erhält. Die theoretisch nachzuweisende objektive *Möglichkeit* einer freien und gerechten Praxis von Lebensgemeinschaften und Gesellschaften, die den konkreten Stoffwechsel mit der Natur als Moment einschließt, ist darum das Kriterium der Wahrheit von Theologie wie Historischem Materialismus. Im selben Maße, wie solche Praxis gelingt, nähert sich Theorie ihr an, als diese Praxis begleitende Reflexion, *ohne* in Praxis zu verschwinden. Den metaphysischen Grenzen des Glücks entspricht die bleibende Differenz des theologischen Pols in der Praxistheorie gegenüber Praxis und kritischer Analyse überhaupt.

Der Prozess und das Ergebnis der kritischen Transformation des theologisch-materialistischen Konzeptes von Benjamin lässt sich in den folgenden *fünf Thesen* zusammenfassen. *Erstens*: Der Historische Materialismus wird wieder lebendig, dialektisch und dialogisch, also mit einem Moment von Geist in ihm selber, durch die Einwirkung der Theologie auf ihn. *Zweitens*: Die Theologie wird selber materialistisch und darin zugleich authentisch, indem sie sich der Kritik der Religion uneingeschränkt aussetzt beziehungsweise die Resultate dieser Kritik in ihr eigenes Fundament integriert. Diese Kritik befreit die Theologie von ihrer ideologischen Form zur Mitteilung der Erlösungsperspektive in Verbindung mit der profanen Befreiungsperspektive. *Drittens*: Der Historische Materialismus kann nur darum dem verlebendigenden Einfluss der Theologie unterliegen, weil er, als *dialektischer*, in sich selbst noch ein verborgenes Moment von lebendigem Geist hat im emphatischen Sinne der Theologie. *Viertens*: Ebenso kann die Theologie vermittels der Religionskritik, vor allem der Marxschen, nur dem Prozeß der bestimmten Negation ausgesetzt werden – der zugleich verneint, bewahrt und wiederherstellt – *weil* sie Reflexion und Lehre ist der Erfahrung eines subjektiv-objektiven utopischen Potentials der Befreiung und der Erlösung der Menschen von aller Unfreiheit und Ungerechtigkeit. Die jüdische und christliche Theologie sind in der Authentizität ihrer Ur-Sprünge und ihres Wesens nichts anderes als diese Lehre vom Kommen der Erlösung *innerhalb* der profanen Welt. *Fünftens*: Schließlich sind weder der verdinglichte Idealismus in der Theologie (und in der Philosophie, sei hinzugefügt), noch der verkürzte und entdialektisierte grobe Materialismus im Marxismus die entscheidende Ursache der Nöte und Leiden von Mensch und Natur. Die entfremdeten, entstellten, leblosen konkreten Erscheinungsformen der Theologie und des Historischen Materialismus sind theoretisch-kritisch vielmehr als *Folgen* der grundlegenden Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung in der realen materiellen Wirklichkeit zu begreifen. Diese Wirklichkeit hat den offenkundigen Idealismus und den verborgenen Materialismus der Theologie ebenso sehr wie den offenkundigen Materialismus und den verborgenen Idealismus des Historischen Materialismus so degeneriert, daß sie beide weitgehend aus Kräften der subversiven Befreiung in affirmative Ideologien der Herrschaft transformiert wurden. Fasst man, wie selbstverständlich notwendig, den Marxismus als eines der Projekte in der Dialektik der Aufklärung auf, so hat seine realexistierende Gestalt, als eine der gro-

ßen säkularen Religionen des 20. Jahrhunderts, der Theologie nichts voraus – schon gar nichts gegenüber einer *Theologie der Revolution.*

Zurück zur Praxis und ihrer Theorie. Die Praxis, die den bestehenden Herrschaftszusammenhang überwinden will, bleibt immer anders als die theoretische Kritik, sie bleibt nicht-identisch, wie Adorno formuliert hat. Weil das so ist, reflektieren sich die verändernde Praxis und der Wille zu ihr in einem anderen Typus von Theorie, in Praxistheorie. Diese hat die theoretische Kritik als Basis. Aber sie reflektiert die auf Änderung ausgehende Praxis. Dadurch ist die Praxistheorie konkreter als die theoretische Kritik. Sie umwirbt diese zuweilen spröde und nicht ohne weiteres sichtbare Praxis wie ein Liebender die Braut, um sich zugleich mimetisch in sie einzufühlen und sich im kühlen Begriffe auszudrücken. Sie bleibt dabei kritisch gegenüber dieser Schönheit, aber sie ist auch solidarisch. Sie will, das Praxis gelingt und theoretische Kritik nicht das letzte Wort hat, sondern von Praxis widerlegt wird. Daher ist die Praxistheorie nicht allein negativ, *sondern auch unmittelbar affirmativ* gegenüber der Praxis, der eine messianische Kraft innewohnt – zwar schwach, wie Benjamin dachte, aber auf jeden Fall kostbar. Auch das unterscheidet die Praxistheorie von der theoretischen Kritik. Sie will recht behalten. Das Gegenteil will die theoretische Kritik: von der Praxis Theorie widerlegt werden. Die Praxistheorie analysiert Möglichkeiten und Entwicklungstendenzen, damit sie nicht bleiben wie sie sind, sondern eintreffen, damit sich gegen die gegebene falsche Welt die Praxis des Widerstandes, der Befreiung und der Entwicklung von Alternativen regt. Die theoretische Kritik möchte von der Praxis widerlegt werden. Sie wünscht sich insgeheim, dass es „doch nicht so schlimm ist oder kommt", wie sie selber sagt. Die subversive Praxis und ihre Theorie hingegen möchten einmal recht bekommen. Die theoretische Kritik hofft auf Widerstand, die Praxistheorie auf Verwirklichung dessen, was den Widerstand konstituiert und ihm die Richtung weist: Liebe zum Leben und entschlossener Wille zum Glück. Die kritische Theorie des Bestehenden urteilt in der Hoffnung, dass einer der Aspekte, die an ihr kenntlich zu machen sind, darin besteht, dass sie selber dialogischer Bestandteil einer Praxis ist, die den Willen hat, diese Theorie zu widerlegen, aber die Praxistheorie zugleich zu bewähren und zu bewahrheiten in dieser Negation der Negation.

Praxis und Praxistheorie bedürfen der theoretischen kritischen Analyse der bestehenden Unterdrückung. Was Kritik als deren negative Totalität bestimmt, das erkennt Praxistheorie als die Schwierigkeiten, die das Bestehende Praxistheorie, die ändern möchte, entgegenstellt. Die Praxistheorie ist auch an der theoretischen Kritik interessiert. Sie möchte die Auffassungen kennen lernen, die zu widerlegen zu versuchen die zweite ihrer Aufgaben ist – die erste bleibt: Anregung und Reflexion der Praxis. Umgekehrt ist die theoretische Kritik an der Praxistheorie interessiert. Sie möchte wissen, welche Erkenntnisse ihre Wissen von den Herrschaftsverhältnissen begrenzen, es relativieren oder ihm sogar widersprechen.

Jean-Paul Sartre zufolge sind die Menschen verantwortliche Subjekte ihrer jeweiligen Entwürfe von sinnvollem Leben in Freiheit, und nicht Produkt der Umstände. Herbert Marcuse hat diese Auffassung vehement kritisiert (MARCUSE, 1984, 1–40). Beide Positionen treffen etwas Richtiges und sind aufgehoben in der oben skizzierten Dialektik von theoretischer Kritik des Bestehenden, befreiender Praxis und kritisch-solidarischer Theorie dieser Praxis. Die Menschen sind nicht nur Produkt der Umstände, sondern auch frei für ihr Leben verantwortlich. Kritik wäre sinnlos, gehörte nicht dieses Moment, zumindest als Impuls, zu ihrem Wesen. Sie diagnostiziert die herrschende Unfreiheit, weil sie geändert werden muss. Zugleich setzt aber solche Änderung voraus, dass Herrschaft *nicht* total ist, dass nutzbare Freiheitsspielräume existieren, und seien es die Geringsten. Bestehende Herrschaft ist negative Totalität in einem *doppelten* Sinne: sie verneint Freiheit und sie wird aus realen Freiheitsmomenten heraus verneint.

Praxistheorie ist konkrete Theorie konkreter Freiheit und Verantwortung – der bestehenden wie der werdenden. Diesen Zusammenhang haben die Marxisten nicht beachtet oder vergessen. Marx kannte ihn und hat das ausgesprochen im berühmten Anfang seiner Schrift über den Bonapartismus als einer bürgerlichen Herrschaftsform. (MARX, 1953, 11)[155]

Theorie, wovon die Erneuerung der Marxschen Theorie ein wichtiger Bestandteil ist, findet ihre notwendige Bewahrung, Negation und Ergänzung in dem Gedanken, das jeder Mensch das Projekt seines Lebens entwirft und, mag es so oder so aussehen, für es einzustehen hat, verantwortlich dafür ist. Diese Verantwortung ist exakt das Gegenteil jener Verantwortungslosigkeit, naiv oder als intellektuelle *camouflage*, die sich gern auf „die Geschichte" beruft, um sich Absolution zu erteilen, beispielsweise für nicht verantwortbares politisches Engagement, wie das der Fall von Georg Lukács war.[156] Wenn sie ihre emanzipatori-

155 *„Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen."*

156 Dieser Hinweis ist dennoch keine Zustimmung zu Adornos Kritik an Lukács, in seinem Essay *Erpresste Versöhnung* (ADORNO, 1974, 251–280). Denn: erstens, ist Lukács nicht nur der Kommunistischen Partei Ungarns beigetreten und sich ab den 20er Jahren parteikommunistisch engagiert, mit den entsprechenden Zugeständnissen an die kommunistische Zensur. Er war auch Minister für Kultur in der augenblicklich aufflammenden Freiheitsbewegung der ungarischen Räterepublik von 1956. Wir können nicht wissen, wie Adorno sich in einem lebensweltlichen und gesellschaftspolitischen Kontext wie dem von Lukács verhalten hätte, also, das Problem genauer gestellt: Ob er die Ich-Stärke besessen hätte, seiner Praxiskritik und ihren Forderungen in diesen Kontexten zu entsprechen. Diese Erwägung macht Adornos Kritik nicht überflüssig, verlangt jedoch von ihr, leiser, bescheidener und versöhnlicher aufzutreten, auch selbstkritischen Abstand zur eigenen Position zu wahren und das Positive nicht zu verschweigen an Lukács Leben und Werk. Ob nicht Adorno auch ein wenig eifersüchtig auf Lukács Konstruktion einer philosophischen Ästhetik war? Seine Idiosynkrasien, auf die er zeitlebens stolz war, könnten dies Negative mit umfasst haben. Es darf jedenfalls gefragt werden. Ein Briefwechsel beispielsweise, zwi-

sche Identität und Funktion wieder erlangen wollen, dann sind Theologie und Historischer Materialismus dafür verantwortlich, dass sie diese Herausforderung annehmen oder nicht.

Wir erkennen jetzt die Umrisse einer Dialektik, in dialogischer Perspektive, zwischen Historischem Materialismus und Theologie, in der jede der beiden Seiten die andere dazu bringt, ihr wahres Wesen zu entdecken und zu betätigen. Beide Seiten bleiben in dieser Dialektik bestehen. Die Theologie bleibt als Theologie erhalten sowohl *gegenüber* dem Historischen Materialismus wie als Moment *in* ihm. Eine gleiche Rolle erwirbt der Historische Materialismus: er bleibt sowohl *gegenüber* der Theologie wie als Moment *in* ihr bestehen.

Benjamins Theologie hat nicht allein ihr Licht geworfen auf das, *was* er zur Sprache bringt in *seinen* Texten. Sie erhellt, richtig gebraucht, darüber hinaus *alles*, was in die jeweilige Jetzt-Zeit einer Befreiung gleichsam magnetisch hineingezogen wird und so die jeweilige Konstellation der messianischen Splitter aus Vergangenheit, Gegenwart (und Zukunft) bildet. Darum hat sie in der vorliegenden Arbeit auch andere Gegenstände erhellt und Dialektiken wie Konstellationen ermöglicht als diejenigen, die in Benjamins Werk explizit gemacht worden sind.

Klar geworden ist, dass *diese* Theologie nicht vergehen darf, so lange die *Vor-Geschichte* andauert. Aber wegen der produktiven Spannung zwischen Glück und Erlösung oder Transzendenz die, ewig anders bleibt – man denke an die betreffenden Passagen bei Benjamin und ihre Interpretation als „doppelte Pfeilrichtung“ durch Jacob Taubes – ist sie unentbehrlich, auch *nachdem* die Menschheit, einmal neu geboren in einer wahren Revolution, mit aufgewecktem Bewußtsein in ihre *Geschichte* eingetreten ist.

Habermas' Kritik an Benjamin, so sahen wir eingangs, verneint die Theologie aus *Furcht vor der (Freiheit zur) Revolution;* und er verneint die Revolution aus *Furcht vor der (Freiheit zur) Transzendenz.* Das hat ihn zum begehrten Gesprächspartner für Theologie gemacht, die ebenfalls die Revolution verneint, weil sie sich in sich selber schon *als Theologie* verneint hinsichtlich der Transzendenz, deren Erfahrung auszudrücken eigentlich ihre *raison d'être* ist. Jede Seite empfängt so von der anderen den ‚Liebesdienst‘ (der ein Bärendienst ist), die eigene Blöße zu decken. Aber, wie in der Algebra (-1) + (-1) nicht 0 oder gar ein + ergibt, sondern eben -2, so auch hier. Die Verbindung der Negativen löst die Negativität nicht auf, sondern verdoppelt sie – mindestens. Zurück zu Habermas. Er muss in Benjamin vor allem die, freilich explosive, Vermischung der Momente

schen Adorno und Marcuse 1968, weist jedenfalls darauf hin, daß Adornos Verhältnis zur Bewegung von 1968 nicht ohne Opportunismus war – sicher auch von Angst um das geschützte Arbeiten im Nachkriegs-Institut mit bestimmt. (KRAUSHAAR, 649 ff.) Das ganze Problem ist weder nach der einen noch nach der anderen Seite auflösbar – etwa mit lockeren Bemerkungen wie der von István Mészáros in seinem ansonsten höchst verdienstvollen Buch (MÉSZÁROS, 2002), Adornos Kritik sei gehässig und Marcuse habe Lukács nicht verstanden.

verneinen: *Theologie und Revolution*. In der vorliegenden Arbeit wurden die beiden Momente und ihre Dialektik-Dialogik affirmiert – als dem Herzen des Benjaminschen Denkens zugehörig. Aus ihm könnten sie nur herausgerissen werden um den Preis, das Herz selber zu zerreißen. Und die kritische Transformation der Benjaminschen Verhältnisbestimmung von *Theologie* und Revolution (und des Historischen Materialismus) ergänzt diese durch den Übergang in *Revolution* der Theologie (und des Glaubens) – *Revolution als das Herz des Glaubens (und seiner Reflexion), Glaube (und Theologie) als das Herz der Revolution (und des Historischen Materialismus):* zwei Kammern, jede enthält die andere in sich selber, so sind sie ein Herz, das in dialektisch-dialogischem Rhythmus pulsiert.[157]

Die Metapher vom Herz, ein Biologisches, wird hier benutzt, um ein eminent Geistiges auszudrücken. Sie widerspricht dem post-modernen Zeitgeist, der alles biologisiert und sich so unter die Versuche einreiht, dem Leben den Geist auszutreiben. Die Metapher ist unzulänglich, weil sie biologisch ist. Und sie bestätigt damit die Notwendigkeit, Biologisches, Materielles überhaupt, nicht durch Geist, der dann keiner wäre, sondern Fetisch, zu ersetzen, aber auf Geist hin transparent zu machen. Beider Lebendigkeit lebt von dieser Dialektik-Dialogik.

Die Fortdauer der Theologie und die intime Dialektik-Dialogik von Theologie und Revolution, Glaube und Kritik sind also das Herz eines Denkens, das kritische Transformation zu sich selber heimgeholt hat. Die Kraftströme, die von ihm ausgehen, konstituieren den Horizont weiteren nach- und vorandenklichen Forschens – im Interesse der Reflexion selbst und in dem der Möglichkeiten von Praxis. Dieser Forschung sind zwei Aufgaben gestellt: den theoretisch-kritischen Horizont weiter auszubauen und, andererseits, ihn in historisch-empirischen Analysen zu bewähren.

Die Erörterung von Benjamins Erkenntnistheorie der emanzipatorischen Praxis entlässt uns mit der Frage, *wie* denn das Verhältnis von Gottes Offenbarung (oder: der Erlösung) zur Weltwirklichkeit so gedacht werden kann, dass damit theologisch nicht neue Rechtfertigung und Stabilisierung schlechter Zustände gegeben, sondern das wirklich Gute, Befreiende, Gerechte, Versöhnliche in dieser Welt bekräftigt und gefördert wird. Da kritisch-politische Theologie sich ausdrücklich auf die Weltwirklichkeit einlässt, kann es keine Gestalt der Theologie geben, die gegen weltliche Vereinnahmung, Überwältigung des Glaubens durch Ideologisierung, Projektion und so weiter von vornherein geschützt wäre. Um verbindlich etwas zur konkreten Weltwirklichkeit aussagen zu können, muss sich Theologie auf das Risiko einlassen, „in der Welt stecken zu bleiben“, von ihr überwältigt zu werden, wenn sie sich auf sie einlässt. Dieses Risiko

[157] Es kann, so sei hier angemerkt, der Begriff der *Permanenten Revolution*, den Lev Davidovich Trockij aufgebracht hat und der sich, als Sache, hier ohne den Namen, auch bei Mao Zhe Dong findet, als Säkularisierung – mit Verlust! – einer Eigenschaft Gottes begriffen werden, die Hegel „*Das Spielen der* [göttlichen] *Liebe mit sich selbst*“ genannt hat. Diese Säkularisierung ist aufzuheben – im Interesse des Säkularen selbst.

ist nicht zu vermeiden. Es kann aber versucht werden, dieser Gefahr entgegenzutreten.

In einer diesem Problem angemessenen Reflexion müsste das Offenbarungssubjekt Gott weiter als *der ganz Andere* gedacht werden, wie Karl Barth das in das Zentrum seines theologischen Entwurfes gestellt hat.[158] Denn nur so lässt sich vermeiden, theologisch alles und jedes für eine Offenbarung zu erklären und damit zu verklären, statt es immer auch in seinen Grenzen nüchtern zu erkennen und zu kritisieren, so gut es auch schon sein mag. So hat das Barth gegen einen anderen bedeutsamen Theologen im 20. Jahrhundert, Paul Tillich, hervorgehoben. Es muss aber genauso gut die Präsenz Gottes in der konkreten *Wirklichkeit* als Offenbarung ausgesagt werden. Denn nur so lässt sich vermeiden, dass der theologische Radikalismus in eine Haltung der Passivität einmündet gegenüber einer im Ganzen als schlecht betrachteten Welt. Das war Tillichs berechtigter Einwand gegen Barth. Eine strikte Konsequenz von Barths theologischer Grundannahme kann es nämlich sein, die Unterschiede zwischen verschiedenen menschlichen, gesellschaftlichen Lebensformen so zu relativieren, dass aus ihr kein zwingendes Argument hervorgeht dafür, sich für die jeweils relativ bessere Lebensweise einzusetzen. Denn sie alle unterliegen ja der Verstrickung in Sündhaftigkeit, sind in Bezug auf Gott als den bleibend ganz Anderen fast gleich weit von ihm entfernt. Allerdings ist in diesem „Fast" Entscheidendes, schwer noch zu Übertreibendes gelegen: für die Menschen, die Natur *und* auch für Gott selbst, weil der, einem Wort von Martin Buber zufolge, ohne Menschen als Partner am gemeinsamen Werk nicht auskommen kann. (BUBER, 1953, 6)

Inkonsequent gegenüber seiner eigenen Theologie hat aber Karl Barth eine solche Entscheidung in einer wichtigen geschichtlichen Situation getroffen. Er

[158] Die Nähe der Theologie von Karl Barth zur Kritischen Theorie, und umgekehrt, wäre eine eigene gründliche Forschungsarbeit wert. Hier muss ein Text aus Barths Römerbrief-Kommentar, 1. Aufl. 1919, genügen.: „*Der Geist* [hier aufgefasst als Offenbarung und Reflexion des Geistes Gottes, ht.] *ist nie romantisch-konservativ. Der Geist nimmt die Verhältnisse nicht, wie sie sind. Der Geist hat nicht Interesse an der Erhaltung des Bisherigen, des Bestehenden, sondern an seiner Verwandlung und Neugeburt. Wo Geist ist, da ist immer auch das Müssen, das die harten Schalen des natürlichen und geschichtlichen Daseins sprengen, das den Waffenstillstand gegenüber den von der bisherigen Entwicklung aufgerichteten Götzen brechen möchte um des Friedens Gottes willen. (...) Geist kann in der Gegenwart nichts anderes sein als Revolution, auch die Revolution dessen, was sich in der Gegenwart Revolution nennt.*" (BARTH, 1919, 234 – Hervorhebung von mir, ht.) – Die Verwandtschaft bis Identität zwischen Motiven dieser Theologie und der Kritischen Theorie (und Benjamins Gedanken als deren Bestandteil) ist erstaunlich. Sie seien hier nur aufgezählt: Die kritische Haltung zu allem Bestehenden; die Perspektive der Erneuerung im Lichte der Versöhnung und des Friedens (Gottes); die Verneinung der erscheinenden Kontinuität der Geschichte; die Bejahung der Diskontinuität, deren dynamischer Gehalt die falsche Kontinuität sprengt und abbricht; der Begriff und die Metapher des Götzen (-dienstes) als theologisch-kritische Bezeichnung geistiger Herrschaft und ihrer materiellen Folgen; die geistige Revolutionierung der säkularen Revolutionen in der Gegenwart, hier auf das Europa am Anfang des 20. Jahrhunderts bezogen, ganz sicher auch auf die russische Revolution von 1917.

hat sich, mit seinen Mitteln als Theologe, am antifaschistischen Widerstand der 30er und 40er Jahre in Deutschland beteiligt. Anders und konsequent hingegen hinsichtlich dieser Theologie verharrten viele Schüler Barths in Quietismus gegenüber dem Faschismus in Deutschland und in anderen europäischen Ländern.

Der gleiche Sachverhalt, den wir hier im Verhältnis eines wesentlichen theologischen Entwurfes zur Politik vorfinden, ist eines von verschiedenen Problemen des dogmatischen Marxismus gewesen. Auch er ist mit der Erwartung einer angeblich historisch gesetzmäßig kommenden zukünftigen klassenlosen Gesellschaft aufgetreten. Auf diesem Hintergrund hat er wichtige Unterschiede relativiert zwischen unterschiedlichen sozialen und politischen Regulierungen innerhalb der einen kapitalistischen Klassengesellschaft, vor allem den Unterschied zwischen bürgerlicher Diktatur und bürgerlicher Demokratie, der für den einzelnen Menschen im 20. Jahrhundert eine Frage von Leben und Tod gewesen ist. Aus ihrer theoretischen Position heraus haben dann in der praktischen Politik marxistisch inspirierte Bewegungen und Politiker entgegengesetzte Schlüsse gezogen: eine passiv machende Relativierung und Verharmlosung des Faschismus als rasch vorübergehende Erscheinung auf dem Wege in die klassenlose Gesellschaft oder aber die Integration in den Widerstand gegen ihn.

Eine Lösung dieses Problems, müsste das Dilemma vermeiden, praktisch entweder nichts oder das Falsche zu tun und theoretisch entweder nirgends oder an falschen zeitlich-örtlichen Punkten die Spuren Gottes beziehungsweise die realen Ansätze für Befreiung zu erblicken. Diese Lösung kann innerhalb des theologischen Paradigmas darin gesucht werden, beide Positionen, die von Barth und die von Tillich, so aufeinander zu beziehen, dass sie aneinander diese Gefahren kritisieren und aufheben und ihre jeweils richtigen Momente bewahren. Das Festhalten an Gott als dem ganz Anderen fordert Distanz zur Welt als Ganzer und Widerspruch und Widerstand gegenüber ihrem Schlechten. Diese Distanz und dieser Widerspruch könnten ein Entscheidungskriterium dafür sein, was als authentische geoffenbarte innerweltliche Elemente und Gestalten von Gottes Liebe angesehen werden darf und was als Moment des Schlechten im „Reich dieser Welt" bloß mit diesem Anspruch auftritt und kritisch-praktisch zurückgewiesen werden muss. (THIELEN, 1993, 62–164) Es würde also zwischen Theologie und ebenso Historischem Materialismus und andererseits Praxis ein gleichsam dialektisches und dialogisches Verhältnis hergestellt, worin beide Seiten sich wechselweise ergänzen, kritisieren und verändern. Der Geist dieses dialektisch-dialogischen Verhältnisses und seiner Resultate bliebe sich gleich und wäre eben das, was Theologie Gottes Offenbarung nennt.

Als ein weiteres wichtiges Beispiel für die Problematik, die mit der Aufgabe einer Vermittlung von ganz Anderem und Weltwirklichem gestellt ist, kann ein fundamentaler Aspekt der realen Geschichte des Christentums und des Marxismus oder „Realsozialismus" in Europa hervorgehoben werden. Den Willen zur Macht in der Wirklichkeit haben beide Paradigmen mit dem weitgehenden Verlust ihrer Authentizität bezahlt. Aber, es kann auch in die entgegengesetzte

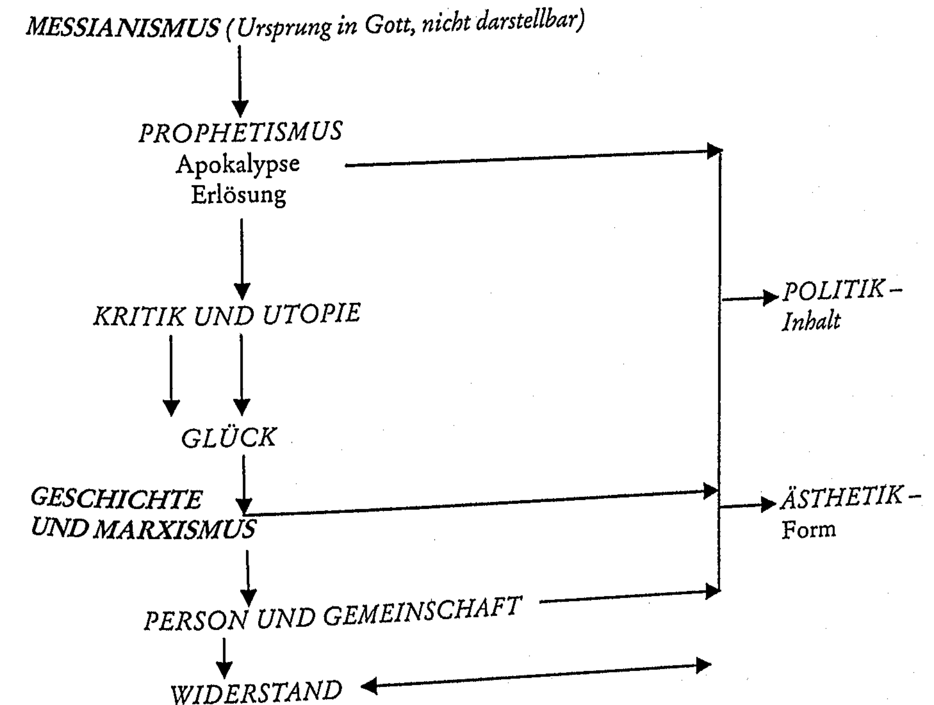
Richtung argumentiert werden. Der Versuch, sich in keiner Weise an die schlechte Wirklichkeit anzupassen, liefert die Wahrheit umso leichter der Zerstörung in der Welt aus. Vielleicht, so argumentiert Max Horkheimer in seinem Essay *Theismus – Atheismus*, (HORKHEIMER, 1988a, 173–186) wäre das Christentum längst vergessen als eine Episode in der Geschichte, wenn nicht seine Texte überliefert worden wären als Moment *innerhalb* einer Kirchenpraxis, die den Glauben an die Welt angepasst und sich dadurch von den Anfängen weitgehend losgesagt hat, zunächst als Überlebensstrategie in einer feindlichen Umwelt. Denn ohne diese Überlieferung könnte die Frage nach der Möglichkeit einer Erneuerung aus den Ursprungs-Ideen gar nicht gestellt werden. Die jahrhundertelange Anpassung, mit all ihren Schrecken, wäre also, dialektisch gedacht, bis heute eine Bedingung für alle Erneuerungsbestrebungen gewesen. Mit dieser Überlegung stellt sich eine andere Frage: Ist nicht das authentische Christentum *das Ganze* seiner Geschichte, und nicht bloß der Ur-Sprung und die geschichtlich aufgetretenen Erneuerungsbestrebungen aus diesem Ur-Sprung? In der Logik der Erkenntnistheorie Benjamins müssen die Anfänge und ihre diskontinuierlichen historischen Durchbrüche und nicht dies Ganze als die Wahrheit dieser Religion aufgefasst werden. Aber die Frage bleibt offen für eine eingehendere Reflexion, die hier nicht geleistet wird.

Es sei noch ein Hinweis angebracht auf die Art und Weise, wie die katholische Kirche das Problem zu lösen versucht hat. Sie hat ihre Existenz aufgespalten in die Masse der Laien, der einfachen Gläubigen und in die Träger der Kirchenpolitik einerseits und andererseits in die Ordensgemeinschaften, denen das Experiment mit einer reineren *imitatio Dei* zugestanden und überlassen wurde. Aber auch diese Unterscheidung ist eine relative geblieben in der Kirche, die die Grundsätze der Welt übernommen hatte. Darauf verweisen historisch nicht allein die allbekannten „Ausschweifungen" im späten Mittelalter, in denen sich die legitimen Ansprüche des „Fleisches" gegenüber dem abstrakten „Geist" geltend gemacht haben, sondern auch subtilere Kompromisse zwischen Glaube und Welt, die für deren Mechanismus interessant sind. Als ein Beispiel hierfür kann der Franziskanerorden angesehen werden. Die Kirche hat ihn nur akzeptiert, als Teil von sich selber, *nach* der Abschwächung eines radikalen anti-weltlichen ersten Entwurfes der Ordensregel.

Das andere Beispiel, die Überlieferung der Marxschen Theorie in einer feindseligen Umwelt, soll hier nur gestreift werden mit den Fragen: Ist es denn denkbar, dass die authentischen Quellentexte überliefert und bis heute erhalten worden wären, als eine der notwendigen Grundlagen für eine Erneuerung, ohne den zentralbürokratischen Etatismus (Stalinismus)? Ist er aber dadurch gerechtfertigt? War der gezahlte Preis nicht zu hoch? Musste er, um jener Überlieferung willen, so hoch sein? – Offene Fragen.

Es ist die Absicht der bisherigen Erörterung, darauf vorzubereiten, dass Benjamins Begriff des Messianismus, wie er eher indirekt als ausgesprochen seinen Erörterungen über Erlösung und andererseits Geschichte und Glück beziehungsweise seiner Verhältnisbestimmung von Theologie und Historischem Materialismus zugrunde liegt, in einem höheren Begriffe aufgehoben wird. Dieser Begriff wird im Folgenden skizziert, ausgehend von Jacob Taubes' Metapher der *„doppelten Pfeilrichtung."*

DIE IDEE DES MESSIANISMUS BEI BENJAMIN – SCHEMATISCHE DARSTELLUNG



Zur Erläuterung des Schemas.[159]
Die messianische Kraft hat ihren Ursprung in Gott. Dieser Ursprung begründet ihre dau-
ernde Wirksamkeit wie auch ein Element der Verschiedenheit noch gegenüber den besten
Formen der Verwirklichung dieses Messianischen auf der Erde. In dieser Spannung ist der
transzendente Grund für die Dynamis einer Geschichte gelegen, die überhaupt erst mit
einer authentischen Revolution beginnen müsste, welche den Fortschritt in der Vor-

[159] Die folgenden Gedanken sind Schlussfolgerungen aus dem Exkurs zum Messianischen, weiter oben, und der Analyse des Gebrauchs, den Benjamin von diesem Begriff macht.

Geschichte abbricht und beendet. Das Bewusstsein, das der messianischen Kraft entspricht, ist Prophetie. Sie ist der Blick des Engels der (Vor-) Geschichte, der die Katastrophen als solche, ungeschminkt, wahrnimmt und in ihnen die verstreuten messianischen Funken[160], die Spuren und Anfänge des freien und gerechten Lebens, retten möchte zugunsten der möglichen Revolution in der jeweiligen Gegenwart. So, wie die *Aktualisierung* der Vergangenheit, so auch wäre diese Revolution und ein ihr entsprechendes Bewusstsein die *Vergegenwärtigung* der Zukunft. Apokalypse und Erlösung, als Gestalten des prophetischen Bewusstseins, begründen Kritik des Bestehenden und Utopie der Freiheit und der Gerechtigkeit als Kräfte der konkreten profanen Transformationen dieses Bestehenden. Die vertikale Richtung des Messianischen trifft nun auf die horizontale Linie der Geschichte und des Historischen Materialismus, begriffen als eine historische Gestalt der Aufklärung und der Emanzipation. Diese horizontale Linie des Profanen richtet sich aus an der Idee des Glücks. Das Glück wird zugleich durch die vertikale Bewegung der Erlösung mit bestimmt und mit getragen. Die Wahrheit und Verbindlichkeit des Glücks und dessen Möglichkeit in der menschlichen Praxis hängen von dieser vertikalen Einwirkung ab. Das menschliche Handeln in dieser Bewegung kann sich in diesem immanent-transzendenten Kraftfeld befreien von der Verstrickung in den Fortschritt der Herrschaftsformen, wenn es sich selber als das leiseste Nahen der Erlösung, als Vorbereitung des Gottesreiches im Tun des jeweils Menschenmöglichen zu seiner Herbeiführung begreift. Dann wird das menschliche Handeln in der horizontalen Dimension der Wirklichkeit durch die vertikale Kraft des Messianischen abgelenkt von der Verstrickung in die verkehrte Welt. Die konkreten Gestaltungen, die aus dieser Vermittlung von Glücksstreben und Erlösungstendenz hervorgehen, sind die freie, reiche Person und die frei und gleich geordnete Gemeinschaft und Gesellschaft solcher Personen – mit der Tendenz, Gemeinschaften solcher Gemeinschaften und Gesellschaften zu bilden[161] – andererseits der Widerstand gegen das „Reich von dieser Welt". Auf dem Wege der Befreiung haben Kritik und Utopie, Person, Gemeinschaft und Widerstand einen sehr eigentümlichen politischen Inhalt. Es ist jene Politik, die in der Lage sein soll, die Ökonomie der Eigentumsakkumulation und die Politik der Macht abzuschaffen und auch sich selbst noch als Anti-Politik, aufzuheben. Dazu ist revolutionäre Politik jedoch nur in der Lage, wenn ihr Bewusstsein und ihre Praxis *ästhetische Formen* annehmen. Die ästhetische Gestaltung der Emanzipation, als Kultur des Widerstandes, ist dieser nicht äußerlich, sondern für sie zentral und konstitutiv für ihre Identität und für ihre Kraft der Einwirkung. Denn es zeigt sich der messianische Anteil an den Wegen der Befreiung nur in den Formen des Schönen. So, wie es in einer hässlichen Welt keine Freiheit geben kann (MARCUSE, 1971, 55), so auch sind Hässlichkeit und Gewaltsamkeit „befreiender" Politik Ausweis von deren Gottesferne, von ihrer Vermittlungslosigkeit mit den Kräften des Messianischen. Eine messianische, nicht: reaktionäre, Ästhetisierung der emanzipatorischen Politik würde ein zentrales Moment des Mai 1968 retten, in dem gefordert wurde: „Die Phantasie an die Macht" – Phantasie als die menschliche Fähigkeit aufgefasst, das Schöne zu imaginieren, zu schaffen und zu genießen. So stellt sich die Aufgabe, *eine messianische Ästhetik* zu entwickeln. Als sinnlich-abstrakt vermeidet sie den bloß abstrakten Ausdruck. Sie stellt sich dem Reaktionären entgegen und holt die Bedürfnisse heim, die zu ihm abgelenkt worden sind. Sie überwindet das Konservative und bewahrt seine Wahrheit.[162]

[160] Zur jüdischen Metapher der göttlichen Funken, die zu befreien sind, vgl. Martin Bubers Zusammenstellung von Worten des Begründers der chassidischen Bewegung, des Rabiners Israel-Ben Elieser, genannt der Baal-Schem Tow (BUBER, 1981)

[161] Diese Formulierung folgt einerseits einer zentralen Idee des anarchistischen Theoretikers und Politikers Gustav Landauer, modifiziert sie jedoch zugleich an einem entscheidenden Punkt. Der rationale, moderne Begriff der Gesellschaft wird nicht aufgegeben zugunsten des Begriffs Gemeinschaft, sondern mit ihm verbunden, als Folge, aber auch als Bedingung der Gemeinschaftsbildungen. Das Organisationsprinzip dieser Gesellschaften und ihrer Vermittlung mit Gemeinschaften soll eine Aktualisierung der Konzeption der *Rätedemokratie* sein. Es ist beabsichtigt, der damit gestellten Frage in einer anderen Untersuchung nachzugehen. An dieser Stelle mag ein Hinweis darauf gegeben werden, was unter Gemeinschaft zu begreifen ist. Bei Gustav Landauer und anderen anarchistischen Theoretikern unterscheidet sie sich radikal von Auffassungen, die im Faschismus und im „Realsozialismus" mit diesem Wort verbunden waren.

Ein anderer Weg der Profanierung

Unabhängig von ihren Widersprüchen und Grenzen im Einzelnen hat Benjamin den Grundriss einer theologisch-materialistischen Konzeption entworfen. Sie kann als *Theorie einer emanzipatorischen und utopischen Praxis aus dem Glauben* bezeichnet werden. *Praxis* ist sie in einem emphatischen Sinne, insofern sie die Bedingungen für menschliches Glück realisieren will: Abschaffung aller Herrschaft und umfassende Versöhnung, so weit das möglich ist in der Geschichte des menschlichen Lebens. *Utopisch* ist sie – und zwar auf heterodoxe, dem gewöhnlichen Utopieverständnis widersprechende Weise – insofern sie diese Befreiung als unabhängig von den dafür geschichtsphilosophisch im Allgemeinen und marxistisch im Besonderen vorgesehenen Fortschrittsergebnissen im Hier und Jetzt, statt für eine ferne Zukunft, proklamiert. Diese Konzeption der Emanzipation kommt insofern aus dem *Glauben,* als sie das Vertrauen in die messianisch inspirierte Kraft der Gemeinschaften der kämpfenden Unterdrückten der ganzen Geschichte; die kompromisslose Verneinung der von Herrschaft und Macht entstellten Welt und die Vision der umfassenden Versöhnung und den Willen zu ihr an die erste Stelle setzt und die Idee des Fortschrittes und der aus ihm abgeleiteten Bedingungen zumindest auf den zweiten Patz verweist. Die Frage nach förderlichen und hinderlichen Gegebenheiten in einer jeweiligen Jetzt-Zeit wird damit nicht überflüssig. Aber das Warten auf den Fortschritt wird ersetzt durch das Annehmen der jeweiligen doppelten Herausforderung in einer Gegenwart, die Hindernisse zu überwinden zu versuchen und mit den förderlichen Gegebenheiten zusammenzuarbeiten.

Auf das Verhältnis der Idee einer utopischen und emanzipatorischen Praxis aus dem Glauben zum Fortschritt soll nun noch etwas näher eingegangen werden.

Es war die Perspektive der bürgerlichen und der marxistischen Geschichtsphilosophie, dass in einem langen weltgeschichtlichen Prozess ein Fortschritt

[162] Vielleicht kann ein Baustein für diese Ästhetik auch eine kritische Transformation der theologischen Ästhetik von Hans-Urs von Balthasar sein. Bei ihm steht sie unter einem christologisch-monarchistischen apriori. Davon wäre sie zu befreien, wenn das möglich sein sollte.

stattfinden müsste, bevor an eine vernünftige Einrichtung des menschlichen Lebens praktisch herangegangen werden könnte. Stattdessen wird hier die Möglichkeit der emanzipatorischen Praxis angenommen, im Hier und Jetzt, in der jeweiligen Gegenwart, im Augenblick. Warum? Es ist als eine Illusion zu durchschauen, dass ein vorausgehender Fortschritt die utopische Praxis erleichtern könnte. Was in der bisherigen (Vor-) Geschichte vor allem fortgeschritten ist, das ist die reale Dynamik von Herrschaft und Unterdrückung. In seinen Ergebnissen stellt sich dieser Fortschritt im gerade vergangenen 20. Jahrhundert als eine Reihe von sozialen und ökologischen Katastrophen dar. Gerade darum bleibt festzuhalten, dass sich *auch die Möglichkeiten* der Emanzipation entwickelt haben. Aber, das praktisch Entscheidende ist im bisherigen Verlaufe der Geschichte nicht besser, wahrscheinlich sogar schlechter geworden: Das ist das *Kräfteverhältnis*, in dem die schlechte Realität und die realen Möglichkeiten, sie zu überwinden, einander gegenüber stehen. Der geschichtliche Fortschritt, wenn wir ihn überblicken, ergibt, dass mit den Möglichkeiten der Emanzipation auch die Wirklichkeiten der Unterdrückung gewachsen sind, wie das Adorno, Benjamin sehr nahe, entwickelt hat (ADORNO, 1970c). Als ein Hinweis auf diesen Sachverhalt mag die Tatsache angeführt werden, dass bis heute in der Herrschaftsdynamik alle modernen technischen und sozialen Entwicklungen, die von der optimistischen konventionellen Geschichtsphilosophie als Bedingungen für die vernünftige Einrichtung einer freien und gerechten Gesellschaft gedeutet worden sind, sich in Instrumente der tendenziellen Perfektion der Megamaschine von Unterdrückung und Zerstörung der Menschen und der Natur verwandelt haben – also in das, was Herbert Marcuse die *Eindimensionalität* der modernen Gesellschaft genannt hat. Die Geschichtsphilosophie, deren zentraler Begriff der Fortschritt gewesen ist, hat für die Perspektive einer zweifelhaften Emanzipation in einer ungewissen Zukunft die jeweiligen Chancen in der Wirklichkeit einer jeweiligen Gegenwart verspielt, in der auch die Vergangenheit, als Erinnerung, und die Zukunft, als Vergegenwärtigung, zueinander kommen könnten.

Das Bewusstsein dieser Chancen, und damit sie selbst, wurden im Prisma der Geschichtsphilosophie gebrochen und verloren, deren zentraler Begriff der Fortschritt ist. Emanzipatorische Praxis ist nicht möglich, solange sie sich theoretisch im Rahmen dieser Philosophie reflektiert und begründet. Dieser Unmöglichkeit korrespondiert nun alles andere als eine leichte Möglichkeit, die sozusagen im Vorübergehen nur zu ergreifen wäre, in einer anderen Perspektive der Geschichte jenseits der konventionellen Geschichtsphilosophie. Die Unmöglichkeit einer Vermittlung mit emanzipatorischer Praxis im Rahmen der überholten Konzeption ist gesichert. Die Möglichkeit hingegen einer anderen, messianischen Praxis, ist nichts weiter als eben eine unsichere Chance und daher eine Hoffnung ohne Gewissheit, gleichsam nackt auf sich selber gestellt und auf einen Glauben, dem sie angehört.[163] Diese Hoffnung kann nicht scheitern. Sie kann freilich enttäuscht werden und muss sich für diesen Fall wappnen, um nicht in ihm unterzugehen. Mit diesem Schatz zu arbeiten ist uns aufgegeben im Dienste des Kleinen und den nächsten Schritt nicht geringschätzend, solange nur seine vertikale Verknüpfung erhalten bleibt und die horizontale Tendenz nicht darin nachlässt, immer erneut Realisationen der Bedingungen des Glücks zu versuchen. Glück kann nur gelingen, wenn in jeder Gegenwart, versucht wird, es zu leben. Nur von diesen Momenten des Glücks her können Bedingungen, Voraussetzungen dafür als notwendig begriffen werden. Vorher können und dürfen sie nicht etwas entscheiden, was nicht zuerst Theorie, sondern Praxis erkennt in ihrem Vollzug. Glück wird damit zu einem „strategischen" Begriff, nicht nur als noch zu erreichendes Ziel, sondern schon für seine Verwirklichung in der jeweiligen Gegenwart. In dieser Funktion ersetzt Glück die traditionellen revolutionären Tugenden, die noch keine waren: Verzicht, Opfer, verinnerlichte Disziplin. Nur, wer sein Glück „macht", kann zum Glück der anderen etwas beitragen; ansonsten wird er Glück blockieren, und nicht allein sein eigenes.

Die hier gemeinte Praxis aus dem Glauben ist bei alldem nicht unrealistisch, wie ihrer hier skizzierten Idee sicher von den Rationalisierungen der Unsicherheit und der Angst, sich auf das Wagnis dieser Hoffnung und dieses Glaubens einzulassen, vorgehalten werden wird. Sie ist ganz im Gegenteil ein tieferer Realismus. Er beinhaltet zwei Momente: das Durchschauen und Verwerfen der Illusionen der bisherigen Geschichtsphilosophie und der abstrakten und Pseudo-Utopien, so derjenigen des Marktes oder des Staates, und das sorgfältigste und bewussteste Arbeiten mit den Möglichkeiten der Gegenwart. Welches die jeweiligen Möglichkeiten sind, das kann keine Theorie allein oder zuerst wissen. Es bleibt einer suchenden, forschenden, experimentierenden Praxis und dem sie begleitenden Bewusstsein der Praxis, das unverzichtbar ist für ihre kritisch-solidarische Begleitung vorbehalten, das immer erneut herauszufinden.

Das grundlegende Problem, das wir in der Konzeption Benjamins angetroffen haben, war die *Art und Weise* der Profanierung der theologischen Gehalte. Aus der Idee, sie sollten so in der Weltwirklichkeit wirken, dass sie darin ganz verschwänden, also aus der Aufhebung der transzendenten Differenz, folgte notwendig die Identifizierung von Wegen zum Glück oder zur Erkenntnis seiner Möglichkeit, die das Gegenteil einer solchen Praxis waren: auf der *persönlichen* Ebene der Rauschgiftgenuss; auf der *politischen* Ebene die „reine" Gewaltsamkeit der kommunistischen Politik; auf der *ökologischen* Ebene die Vision einer letztlich instrumentell bleibenden Aneignung der Natur.

Die zu Benjamins Konzeption alternative Gestalt der Profanierung ist, wie oben gezeigt wurde, die notwendige *Permanenz* der Spannung zwischen den Po-

[163] Eine messianische Hoffnung ohne Gewissheit, so könnte hier eingewendet werden sowohl von theologischer wie von atheistischer Seite, ist ein Widerspruch in sich, nicht dialektisch auflösbar. Aber vielleicht nötigen uns Wirklichkeit und Erfahrung, diese Hoffnung ohne Gewissheit, aber gleichwohl als Messianische zu denken.

len Glauben und Theologie einerseits, und andererseits ihren profanen Verwirklichungen in der Praxis der Emanzipation sowie den Theorien, die diese Praxis kritisch und solidarisch begleiten. Benjamins Profanierungen waren nicht frei von Gewalt und dadurch in die schlechte katastrophale Welt verstrickt, die sie überwinden sollten. Aus ihrem Kreislauf ist er, gegen die messianische Intention seines Denkens nicht herausgekommen: chemische Gewalt gegen die eigene Person; politische Gewalt in der konventionellen Revolution; Gewalt gegen die Natur – zumindest Uneindeutigkeit in dieser Frage – in der von Benjamin übernommenen Utopie des frühen Sozialisten Charles Fourier. Die Permanenz von Glaube und Theologie und ihres Spannungsverhältnisses zur Welt beinhaltet hingegen ein authentisches revolutionäres Potential. Es kann den falschen Profanierungen, die in Variationen der Gewalt verbleiben, eine wahre Profanierung entgegensetzen, die in Beziehungen und Handlungen der Liebe besteht und ihren Ursprung im Glauben hat: als Erfahrung des lebendigen Gottes, seines inneren Wesens als vollkommene Liebe.

Einige Gedanken dazu, *wie* eine echte Profanierung der theologischen Ideen aussehen, wie Gottes Liebe in der Welt *ohne* Verstrickungen in sie wirksam werden könnte, finden wir in der Diskussion im deutschsprachigen Raume bei dem jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber, bei dem religiös-sozialistischen protestantischen Theologen Leonhard Ragaz und bei dem psychoanalytisch und kulturwissenschaftlich arbeitenden Theologen Eugen Drewermann.

Ausgehend von der gleichen theologisch-politischen Problematik wie Benjamin, nämlich wie denn konkret das Messianische im Profanen wirksam werden könnte, bietet Martin Buber eine Perspektive, die dort beginnt, wo Benjamin sich befindet, aber über ihn hinaus weist auf der Ebene des konkreten Tuns in der Welt. Nach der Feststellung, es gehe im jüdischen Glauben nicht um Religion als Dogma und Kultus, sondern um einen „gottgemäßen Weltzustand", schreibt Buber in einer Rezension des Buches *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft* von Leonhard Ragaz:

> „[...] das Reich Gottes, ob auch seine innerste Wahrheit ihren Ort nicht in der Zeit hat, (muss) von den Menschen in seiner in der Zeit kommenden Wahrheit betrachtet werden; zu der, ob sie auch anders ist als die, in der wir leben, (führt) von dieser aus ein Weg; und an deren Werden, ob wir uns auch mit jedem Machenwollen daran verheben, [haben] wir einen Anteil, dessen Grenzen nur die Tat ermessen kann."[164]

Die innerste Wahrheit des *Reiches Gottes* ist also Buber zufolge nicht in der Zeit zu finden. Aber, seine Wahrheit kommt doch auch wesentlich in ihr. Diese

[164] Ich verweise hier auf Leonhard Ragaz vor allem auch deshalb, weil er – mit seinen Vorläufern Blumhardt (Vater und Sohn) und Kutter – und in einem gedanklichen Sach- wie Streitkontext mit Karl Barth und Paul Tillich nach dem Ersten Weltkrieg im deutschsprachigen Raum unter dem Titel *Religiöser Sozialismus* eine eigenständige europäische Theologie und Praxis der Befreiung begründet hat. – Vgl. für viele BÖHM, BUESS u. MATTMÜLLER, 1988.

Gleichzeitigkeit von Differenz und Verbindung kann erkannt werden. Zwischen der Wahrheit, in der *wir* leben können, und der *inneren* Wahrheit des Reiches Gottes *vermittelt* ein für jeden Menschen gangbarer *Weg*. Auf diesem Wege geschieht das Kommen des Reiches in der Zeit, an Orten und in Ereignissen in Zeit und Raum. Dieser Weg in der Zeit hat nun zwei wesentliche Eigenschaften. Erstens haben wir als Menschen an ihm einen Anteil, dessen Maß sich *zuerst im Tun* erschließt und nicht in der Theorie. Zweitens, und noch wichtiger, ist dieser Anteil nicht im Machenwollen, das der nur instrumentellen Vernunft entspricht, sondern in einer ganz anderen Form des Verwirklichens gelegen. Das Machenwollen fassen wir hier in seinen beiden wichtigsten Dimensionen auf. Das sind das ausschließende Aneignen und Vermehren wirtschaftlicher Mittel und andererseits die Politik der Macht in jeglicher Ausprägung. Dieses Besitzen, Verfügen und Macht ausüben tendiert dazu, im Handeln wie im Erkennen den Wirklichkeitsbereich des Profanen total seinen Stempel aufzuprägen. Demgegenüber geht es bei Ragaz und Buber um ein ganz anderes menschliches Tun als es das besitzergreifende und machende ist.

Der andere, nun nicht mehr menschliche Anteil des Zusammenwirkens zwischen Gott und Menschen liegt bei Gott selbst. Die Merkmale des Zusammenspiels dieser beiden Partner stellen sich praktisch heraus: indem der Mensch sich auf sein Selbst und auf Gott einlässt, von dem her dieses Selbst sich als Gottes Ebenbild entfaltet. Das Zusammenspiel, und Gottes unverwechselbarer Anteil in ihm, erscheint bei Buber in einer besonderen Weise des *menschlichen* Tuns: *gütig statt besitzergreifend und machend*, in dialogischen Beziehungsformen. (BUBER, 1962)

Es kann immer neu von Menschen versucht werden, versöhnlich und gütig zu leben, nicht nur im privaten – diese Beschränkung ist aus einsichtigen Gründen gar nicht möglich – sondern auch im sozialen Feld des Lebens, unverwechselbar bezogen auch auf Ökonomie, Politik und Natur. Das *könnte* die Alternative sein, die aus den Problemen des Benjaminschen Entwurfes Konsequenzen ziehend über ihn hinaus weist. Nur, wenn wir, so der Psychologe, Kulturwissenschaftler und Theologe Eugen Drewermann in seiner Interpretation eines deutschen Märchens („Frau Holle"), *das Gute um seiner selbst willen tun*, ohne unseren Vorteil daraus und seinen Effekt in der Welt *berechnen* zu wollen, ohne Unterordnung unter strategische und taktische Kalküls, hier und jetzt und ganz so weit, wie unsere Kräfte eben gerade ausreichen, dann *kann* einmal das große Leid in dieser Welt so weit wie irgend möglich verschwinden. Und ganz gewiß war in der Gegenwart solchen Tuns das richtige Leben schon unzerstörbar verwirklicht und ist im jeweiligen Eingedenken aktualisierbar. (DREWERMANN, 1992).

Die Welt der Güte und ihre Wirklichkeit, das heißt auch: Verwirklichung, ist *d i e a n d e r e P r o f a n i e r u n g der Wahrheit der Theologie.* Politik war für Benjamin ein bevorzugtes Feld der Profanierung, ohne dass er die Einsicht preisgegeben hätte, die ihn in die Nähe des seriösen Anarchismus gebracht hatte:

nicht allein das Kapital, auch *alle* Politik, weil Variation von Gewalt, ist zu überwinden. Durch revolutionäre Praxis sollte ein von Erlösung angesprochenes und mit bestimmtes Glück erreichbar sein. Das wirft die Frage nach den konkreten Formen einer anderen Politik als *Anti-Politik der Güte* auf – statt der Macht und Gewalt oder, in ideologischer Verklärung, der „Verantwortungsethik". Eine solche Politik der Güte behält die Gründe und Ziele der Revolution bei, wählt jedoch einen anderen Weg und andere Methoden der Verwirklichung. Sie soll hier *Emanzipation* genannt werden. (THIELEN, 1994) Die Bekanntheit dieses Begriffs und seine Unschärfe spricht nicht dagegen, ihm an dieser Stelle *einen neuen, spezifischen und genauen Sinn* zu geben.

Emanzipation *bewahrt* den historischen Gehalt des Begriffes der Revolution, eine ganz andere, versöhnte und daher freie und gerechte Welt anzustreben, und *zerbricht*, was bisher Revolution an die alte Welt gekettet hat, selbst bei großer Klarheit ihrer kritischen Begründung und Reinheit ihrer Ziele. Diese *Kette* war die Politik- und letzten Endes Gewaltförmigkeit des Weges der Veränderung.

Emanzipation kann gedacht werden als die Wirklichkeit von freier und gerechter Gemeinschaft und Gesellschaft im Prozess ihrer Konstitution und möglichen Ausbreitung. Solche *Emanzipation ist in vier Dimensionen des Handelns aktiv.* Sie ist *erstens* öffentliche, anklagende, widersprechende, verurteilende, leidenschaftliche *Kritik*, die bekanntlich *„keine Leidenschaft des Kopfs, sondern der Kopf der Leidenschaft"* (MARX, 1958a,380) ist. Insofern hat sie ein unwissenschaftliches und unakademisches Moment an sich: Emile Zolas Gestus *j'accuse*, ich klage an – dazu noch Spott und befreiendes Gelächter angesichts der Dummheit, Verkommenheit und Hässlichkeit der Herrschaft. Damit trägt die Kritik dazu bei, den Legitimitätsglauben und die Loyalität der Menschen gegenüber den Systemen von Herrschaft und also deren Funktionsfähigkeit zu erschüttern. In die gleiche Richtung wirkt, *zweitens*, die Praxis der kompromisslosen *Verweigerung* gegenüber diesen Systemen – die „Große Weigerung", wie Herbert Marcuse das genannt hat. Sie erschüttert diese Systeme in der praktischen Dimension.

Diese „Große Weigerung" kann konkretisiert werden an einer biblischen Geschichte, in Jesu' Zurückweisung der drei großen Versuchungen in der Wüste. (DIE BIBEL, Mt. 4, 1–11) Zuerst war da die Versuchung, aus Steinen Brot zu machen. Bei diesem biblischen Bilde dürfen wir heuzutage an Grüne Revolution, Gentechnologie, an zerstörende Naturbeherrschung überhaupt denken. Dann kam die Versuchung, die Macht endlich einmal zum Guten zu gebrauchen, also die Teufel mit Beelzebub, ihrem obersten, auszutreiben. Dieses Bild trifft kritisch einen wichtigen Zweig der politischen Ethik. Von Max Weber wurde sie bekanntlich unter dem Titel Verantwortungsethik vorgeschlagen. (WEBER, 1956b) Sozialdemokraten wie Leninisten und andere Marxisten haben sie praktiziert, indem sie auf verschiedene Weise versucht haben, die Welt mit ihren eigenen Mitteln zu kurieren mit der inzwischen nicht mehr bestreitbaren überwiegenden Fragwürdigkeit ihrer Resultate. Schließlich kam die Versuchung ins Spiel, das Wagnis eines vertrauenden Lebens in Gemeinschaft mit den Menschen und mit Gott abhängig zu machen von Bedingungen – in der biblischen Erzählung von der Rettungsforderung an Gott symbolisiert – um dieses Leben hinaus zu schieben oder sich ihm zu verweigern. *Drittens* ist Emanzipation wirksam als Strategie der gewaltfreien, zivilen, direkten, demokratischen Aktion, in Formen, die von Gandhi, Martin Luther King, den Brüdern Berrigan und vielen anderen entwickelt worden sind. Sie widerstehen Herrschaft, tragen zu ihrer Überwindung bei, lösen sie auf.[165] *Viertens* wirkt Subversion als experimentelle *Praxis der Alternative:* Personwerdung und Gemeinschaftsbildung wirkt durch sich selbst befreiend, und sie ist eine „Propaganda der Tat", um es mit einem anarchistischen Gedanken zu sagen. Aber im Unterschied zum gewaltsamen Aspekt im Anarchismus geht es hier um das überzeugende Beispiel und nicht um den Gebrauch von Waffen, die Menschen töten oder auch „nur" verletzen können. Diese „Propaganda der Tat" beinhaltet immer das Angebot der Umkehr und Versöhnung gegenüber den Opfer-Tätern und den Täter-Opfern des Systems. Das verweist auf eine große und vielfältige aufzuarbeitende Geschichte von Experimenten mit freien und gerechten Gemeinschaften.

[165] Ich verweise hier auf ein kleineres Buch, das Theorie und Praxis der Emanzipation verbindet: THIELEN, H. *Befreiung im XXI. Jahrhundert: Eine andere Welt ist möglich. Theorie und Praxis*, unveröffentlicht, nach Vorträgen und Diskussionen in Deutschland 2004.

ANHANG

BIBLIOGRAFIE

ADORNO, T.W. *Der autoritäre Charakter.* Amsterdam: Verlag de Munter, 1968.

–. Drei Studien zu Hegel. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970 (1970a).

–. Ästhetische Theorie. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970 (1970b).

–. Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970 (1970c).

–. *Über Walter Benjamin.* Frankfurt a.M., 1970 (1970d)

–. Reflexionen zur Klassentheorie (1941). In: *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1972.

–. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1973 (1973a).

–. *Philosophische Terminologie Bd. 1.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1973 (1973b).

–. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1973 (1973c).

–. Noten zur Literatur. *Gesammelte Schridften Bd.* 11. Frankfurt a.M., Duhrkamp Verlag, 1974.

–. Studies in the Authoritarian Personality In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 9/1. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1975, S. 143–509

–. Marginalien zu Theorie und Praxis in: *Gesammelte Schriften* Bd. 10/2, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, S. 759–782. (1977a)

–. Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? In: *Gesammelte Schriften* Bd. 10/2, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, S. 555–572. (1977b)

–. Zu Subjekt und Objekt In: *Gesammelte Schriften* Bd. 10/2, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, S. 741–758. (1977c)

–. Vernunft und Offenbarung In: *Gesammelte Schriften* Bd. 10/2, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, S. 608–616, 1977 (19877d).

–. Erziehung nach Auschwitz In: *Gesammelte Schriften* Bd. 10/2, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, 674–690 (1977e)

–. Fortschritt In: *Gesammelte Schriften* Bd. 10/2, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, 617–638 (1977f).

–. Eingriffe. Neun kritische Modelle. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, 455–494 (1977g).

–. Stichworte. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977 (1977h).

–. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1995.

ADORNO, T.W. et al. *The Authoritarian Personality.* Querido Verlag, Amsterdam, 1950

ADORNO, T.W. und HORKHEIMER, M. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente in: HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften* Bd. 5, S. Fischer Verlag: Frankfurft a.M., 1987. Auch als Taschenbuch im gleichen Verlag, 1971.

AGLIETTA, M. *A Theory of Capitalist Regulation.* London, 1979.

AKTION, DIE „Land und Freiheit". *Die Aktion. Zeitschrift für Politik, Literatur, Kunst, Heft 134/144.* Hamburg: Edition Nautilus Verlag Lutz Schulenburg, 1995.

ARCE VALENTÍN, R. *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martís.* Aachen: Concordia Monographien Bd. 10, 1993.

ASSMANN, H. ET AL. *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott.* Münster: edición liberación, 1987.

ASSMANN, H. und HINKELAMMERT, F. *Götze Markt.* Düsseldorf, Patmos Verlag, 1992.

AZZELINI, D. *Genua. Italien Geschichte Perspektiven.* Berlin: Assoziation A, 2003.

BALL, H. *Zur Kritik der deutschen Intelligenz.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1991.

BALTHASAR, H.U. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1961 ss.

BARTH, K. *Der Römerbrief* (Erste Fassung von 1919). Zürich, 1985.

–. *Kirchliche Dogmatik*, Bd.I, 2. Zürich, 1975.

BAUMAN, Z. Modernidade líquida. Interview in: *Folha de São Paulo.* !mais!, 19.10.2003, S.5–8.

BAECK, L. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. In: Werner Lichartz. Leo Baeck. Rabbiner, Lehrer und Helfer in schwerer Zeit. Frankfurt a.M. In: *Börsenblatt* No. 91 14. November 1994.

BEN-CHORIN, S. *Jüdischer Glaube.* Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1977.

BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften.* (org. SCHWEPPENHÄUSER, H. und TIEDEMANN, R., unter Mitwirkung von ADORNO, T.W. und SCHOLEM, G.). Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1974 ss.

–. *Briefe.* (org. SCHOLEM, G. und ADORNO, T.W.). Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag,1966.

BIBEL, DIE in der Übersetzung von Martin Luther, Textfassung von 1912.

BLOCH, E. *Subjekt-Objekt.* Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1962 (b).

–. *Gesamtausgabe* Bd. 2: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag 1962 (a).

–. *Gesamtausgabe* Band 16: Geist der Utopie. Erste Fassung 1918. Suhrkamp Verlag.

–. Ergänzungsband zur *Gesamtausgabe*: Tendenz – Latenz – Utopie. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1978.
BLOCH, J. *Die Aporie* des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1977.
BLUMENBERG, H. *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1965.
–. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1967.
BOFF, L. In: Frankfurter Rundschau, 03.09.1992, S. 17.
BÖHM, M. *Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung*. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz. Münster, Edition Liberación, 1988.
BOLZ, N. Mystische Theokratie. In: TAUBES, J.(org.). *Theokratie. Religionstheorie und Politische Theologie Bd.* 3. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Fink Verlag, 1987.
BRAND, E., CECEÑA, A.E. *Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas" und ein anderes Politikverständnis*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2000.
BRECHT, B. *Gesammelte Werke* Bd. 4, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1967.
–. *Gesammelte Werke Bd.* 9, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1967.
BUBER, M. -. *Kampf um Israel*. Reden und Schriften 1921–1933.
–. *Einsichten*. Aus den Schriften gesammelt. Wiesbaden. Insel Verlag, 1953.
–. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider. 1962.
–. *Königtum Gottes*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1963.
–. *Der Jude und sein Judentum*, Köln, 1963.
–. *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1965.
–. *Nachlese*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1965, S. 102–106.
–. *Moses*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1966.
–. *Baal-Schem Tow. Unterweisung im Umgang mit Gott*. Verlag Lambert Schneider, 1981.
–. *O Socialismo Utopico*. São Paulo, editora perspectiva, 1986.
–. *Begegnung*. Autobiographische Fragmente. Mit einem Nachwort von Albrecht Goes. Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1986.
–. *Zwei Glaubensweisen*. Mit einem Nachwort von David Flusser. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1994.
BUCK-MORSS, S. *Dialektik des Sehens*. Walter Benjamn und das Passagen-Werk. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1993.
BUESS, E. und MATTMÜLLER, M. *Prophetischer Sozialismus*. Blumhardt-Ragaz-Barth. Fribourg/Suisse, Edition Exodus, 1988.
COHEN, H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden: Fourier Verlag, 1988.
CHESNAIS, F. *La mondialisation du capital*. Paris: Syros, 1994.
DEUTSCHER, I. *Trotzki*. 3 Bd. Stuttgart, dtv-Verlag, 1962/63
–. *Stalin. Eine politische Biographie*. Stuttgart, dtv-Verlag, 1962.

DIEFENBACHER, H. (Hrsg.). *Anarchismus*. Zur Idee und Geschichte der herrschaftsfreien Gesellschaft. Darmstadt: Primus Verlag.
DREWERMANN, E. *Das Matthäusevangelium*. Bilder von Erfüllung. Erster Teil. Olten, Walter Verlag, 1992.
–. *Lieb Schwesterlein, laß mich herein*. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. München, dtv-Verlag, 1992.
DUBIEL, H. und SÖLLNER, A. (org.). *Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/ Gurland/Marcuse*. Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942. Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1981.
DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Bd. I (a) und II (b). Buenos Aires, 1973.
–. *Método para una filosofia de la liberación*. Salamanca, 1974.
–. *Filosofia de la liberación*. México, 1977.
–. *Ethik der Gemeinschaft*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988.
ENGELS, F. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. Frankfurt a.M. o.J.
–. Dialektik der Natur in: *Marx Engels Werke (MEW)* Bd. 20, Berlin, Dietz verlag, 1978, S. 307–572.
FABER, R. Walter Benjamin und die Tradition jüdisch-deutscher Merkprosa. In: *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her*. Texte zu Walter Benjamin (org.Michael Opitz und Erdmut Wizisla). Leipzig, Reclam Verlag, 1992.
FELICE DI, M., MUÑOZ, S. *A revolução invencível. Subcomandante Marcos e Exercito Zapatista de Libertação Nacional*. Cartas e comunicados. São paulo: Boitempo Editorial, 1998.
FETSCHER, I. *Der Marxismus*. Seine Geschichte in Dokumenten. München, Piper Verlag, 1962.
FORNET-BETANCOURT, R. (org.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft ?* Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Freiburg i.Br., Herder Verlag, 1991.
–. (Hrg.). *Diskursethik oder Befreiungsethik*? Aachen, Concordia Monografien, 1992.
–. (Hrg.). *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen, Concordia Monografien, 1993.
–. (Hrg.) *Konvergenz oder Divergenz*? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, Aachen 1994.
–. *Ein anderer Marxismus*? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Matthias Grünewald Verlag. Mainz 1994.
FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*, Sao Paulo 1986.
FREUD, S. *Gesammelte Werke* (org. Anna Freud, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isaakower) London, Imago, 1940 und Frankfurt a.M., Fischer Verlag 1944 ss. Bd. 2/3 Die Traumdeutung. Über den Traum; Bd. 7: Zwangs-

handlungen und Religionsübungen. Bd. 9: Totem und Tabu. Bd. 13: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Bd. 14: Die Zukunft einer Illusion. Das Unbehagen in der Kultur. Bd. 16: Der Mann Moses und die monotheistische Religion.
FROMM, E. *Das Christusdogma und andere Essays*. München, dtv Verlag, 1984.
–. *Ihr werdet sein wie Gott*. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1980.
–. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, München, dtv-Verlag, 1980.
–. *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1982 (Escape from Freedom, New York 1941).
FROMM, E. y MACCOBY, M. *Sociopsicoanálisis del Campesino Mexicano*. Estudio de la economía y la psicologia de una comunidad rural. (Social Caracter in a Mexican Village 1970), México D.C., Fondo de Cultura Económica, 1973.
GABEL, J. *Ideologie und Schizophrenie*, Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1967.
GAGNEBIN, J. *Walter Benjamin*. Os cacos da história. São Paulo, Editora Brasiliense 1982.
–. *História e narração em Walter Benjamin*. Campinas e São Paulo: Editora da Unicamp e Editora Perspectiva, 1994.
GALEANO, E. *Von der Notwendigkeit, Augen am Hinterkopf zu haben*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1992.
–. *Erinnerungen an das Feuer*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1990.
GANDHI, M. K. *Freiheit ohne Gewalt* (ed. Klaus Klostermeier) Köln 1968.
GANDLER, S. Warum schaut der Engel der Geschichte zurück? In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 9. Jhg., Nr. 16, 2003. Lúneburg: zu Klampen Verlag, S. 47–79.
GARBER, K. *Zum Bilde Walter Benjamins*. Porträts – Studien – Kritiken. München, Eugen Fink Verlag, 1992.
GARBER, K. REHM, L. (Hrg.) *global benjamin. Internationaler Kongreß Walter Benjamin 1992 in Osnabrück*, 3 Bd. Eugen Fink Verlag Stuttgart 1997.
GEORGE, S. Vortrag auf dem 3. Weltsozialforum in Porto Alegre, 2003 in: Secretaria Internacional do Fórum Social Mundial (Org.), *Coleção Fórum Social Mundial, Vol. I*, São Paulo: Ibase, 2003, S. 84.
GEORGI, D. Gott auf den Kopf stellen. Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie. In: TAUBES, J. (org.), *Theokratie*. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Fink Verlag, 1987.
GORZ, A. *Kritik der ökonomischen Vernunft*. Berlin, Rotbuch Verlag, 1992.
GRONEMEYER, M.: *Die Macht der Bedürfnisse*. Reflexionen über ein Phantom. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1988.
GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo, editora brasiliense, 1987.

GUMNIOR, H. und RINGGUTH, R. *Horkheimer*. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1973.
HAASIS, H. *Spuren der Besiegten* Bd. 1;3. Rowohlt Verlag Reinbek b. Hamburg 1984.
HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied/Berlin, Luchterhand Verlag, 1965.
–. Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: Siegfried Unseld (org.). *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1972.
HASELBERG, P.v. „Wiesengrund-Adorno". In: *Text + Kritik*, Sonderband Th.W. Adorno. München, 1976.
HEGEL, G.W.F. Werke in 20 Bänden. Bd. 3. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M. 1970. (1970a)
–. Werke in 20 Bänden. Bd.5. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969.
–. Werke in 20 Bänden. Bd. 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970. (1970b)
–. Vorlesungen Über die Philosophie der Geschichte. Werke in 20 Bänden. Bd. 12. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1973.
HEID, L. u. PAUCKER, A. (Hrsg.). *Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933*. Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag.
HENRICH, D. *Hegel*. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Frankfurt a.M., 1983.
HINKELAMMERT, F. *Die ideologischen Waffen des Todes*. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Münster i.W., Edition Liberación, 1985.
–. *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens*. Opfermythen im christlichen Abendland. Münster i.W., Edition Liberacion, 1989.
–. *Kritik der utopischen Vernunft*. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1994.
HOLLOWAY, J. *Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2002.
HOLLOWAY, J. / PELÁEZ, E. *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. London: Pluto Press, 1998.
HORKHEIMER, M. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1967.
–. *Kritische Theorie*. Bd. I. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1968.
–. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1971.
–. Atheismus und Religion. In: *Notizen 1950–1969*. Dämmerung, Notizen in Deutschland. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1974.

–. Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse in: *Notizen 1950–1969*. Dämmerung, Notizen in Deutschland. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1974.
–. Autoritärer Staat in: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1987.
–. Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* Jhg. 5. München, dtv-Verlag, 1980.
–. Materialismus und Moral. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jhg. 2, Reprint der Erstauflage von 1933. München, dtv-Verlag, 1984.
–. Zum Problem der Wahrheit. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1988. (1988a)
–. Die Juden und Europa in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4 Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1988 (1988b).
–. Das Schlimme erwarten aber das Gute versuchen. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 7. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag 1985. (...)
–. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 7. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1985. (1985a)
–. Theismus – Atheismus in: *Gesammelte Schriften* Bd. 7. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1985.
–.Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 12. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1985.
–. Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988.
–. In: *Werk und Wirken Paul Tillichs*. Ein Gedenkbuch. Stuttgart o.J.
–. Briefwechsel 1937–1940 In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 16. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1995 (b).
HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W. *Sociologica II*. Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1962.
HORKHEIMER, M. and FLOWERMAN, S. (org.). *Studies in Prejudice*. Bd. 1–5. New York, Columbia University Press, 1949.
IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas – Hrg.) *Coleção Fórum Social Mundial 2003. Vol. I*. São Paulo: Ibase, 2003.
INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS BEIM ZK DER SED (Hrg.). *Marx-Engels- Werke* (MEW). Bd. 1 ss. Dietz Verlag, Berlin, 1962.
INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (Hrg.). Autorität und Familie. *Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Bd. 1–3. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag, 1993. (Paris 1936).
INSTITUTO GOETHE/GOETHE INSTITUT *Sete perguntas a Walter Benjamin*, São Paulo, revista da USP, 1992.
INTERNATIONAL INSTITUTE FOR SOCIAL RESEARCH (org.) *Antisemitism among Labor*, Bd. 1–4. New York 1944 (Hektografierter Forschungsbericht im Max-Horkheimer-Archiv, Frankfurt a.M.).
ISRAEL, J. *Der Begriff der Entfremdung*. Makrosoziologische Untersuchungen von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1971.
KAISER, G. Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen" In: Peter Bulthaup (Hrg.). *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte"*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1975.
KAMBAS, C. Wider den „Geist der Zeit". Die antifaschsitische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins. In: Jacob Taubes (Hrg.). *Der Fürst dieser Welt.* Carl Schmitt und die Folgen. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Finck Verlag, 1983.
KANIUK, Y. Ein schwarzer Tag für Israel. In: *Frankfurter Rundschau*, 1986.
KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1926.
KAUSCH, M. *Kulturindustrie und Populärkultur*. Kritische Theorie der Massenmedien. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1988.
KONDER, L. *Walter Benjamin*. O Marxismo da melancholia. Rio de Janeiro. Campus 1982.
KONERSMANN, R. *Erstarrte Unruhe*. Walter Benjamins Begriff der Geschichte. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1991.
KOTHE, F.R. *Para ler Walter Benjamin*. Rio de Janeiro. Francisco Alvez, 1976.
–. *Benjamin & Adorno*: Confrontos. São Paulo. Editora Ática, 1978.
KRAUSHAAR, W. *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcoctail. Bd. 2: Dokumente*. Frankfurt a.M., Rogner & Bernhard/Zweitausendeins, 1998.
KURZ, R. *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Kasernenhofsozialismus zur Krise der Weltoekonomie*. Frankfurt: Eichborn Verlag, 1991.
LANDAUER; G: *Der werdende Mensch* (ed. Martin Buber) Potsdam 1921.
–. *Aufruf zum Sozialismus*. (ed. Hans Joachim Heydorn). Frankfurt a.M. 1967.
LÉVINAS; E: *Totalität und Unendlichkeit*. Verlag Alber. München 1987.
–. Zwischen zwei Welten. Der Weg Franz Rosenzweigs in: Gotthard Fuchs, *Zeitgewinn*. Messiansches Denken nach Franz Rosenzweig. Frankfurt a.M. 1987.
LINDNER, B. Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der „Kritik der Gewalt" in: *Zeitschrift für kritische Theorie*. 3. Jhg, 5/1997.
LIPOVETSKY, G. O caos organizador. Interview in *IHU-online*, São Leopoldo/Brasilien, Unisinos, 2003.
LITERATURHAUS FRANKFURT. *Tagungsprogramm: Walter Benjamin und die Kunst*. Offene Tagung, Franfurt a.M. 1992.
LÖWY, M. Walter Benjamins Kritik des Fortschritts: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. in: BOLZ, N. FABER, R. (ed.) *Antike und Moderne*, Würzburg 1986.
–. Revolution gegen den Fortschritt. Walter Benjamins romantischer Anarchismus In: *Horizonte*, Köln, 1992, 4/5: 52–56.

–. Abseits und am Scheideweg. Walter Benjamin in: ders., *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken.* Berlin: Karin Kramer Verlag, 1997, S. 131–173.
LÖWY, M./SAYRE, R. *Revolta e melancolia.O romantismo na contramão da modernidade.* Petrópolis: Vozes, 1995.
LUKÁCS, G. *Die Seele und die Formen.* Berlin, Der Malik Verlag, 1911.
–. *Theorie des Romans.* Berlin, Der Malik Verlag, 1914.
–. Von der Armut am Geiste in: *Neue Blätter*, Hellerau 1912.
–. Werke Bd. 2: *Geschichte und Klassenbewußtsein.* Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand Verlag, 1968.
MAGÓN, F. *Antologia.* México. o.J.
MANZANERA, M. Die Option für die Armen und die Wirtschaft. In:
MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE *Botschaften aus dem Lakandonischen Urwald. Über den zapatistischen Aufstand in México.* Hamburg: Nautilus Verlag Lutz Schulenburg, 1996.
MARCUSE, H. *Eros und Kultur.* Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Stuttgart: Klett, 1957.
–. *Vernunft und Revolution*: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied/Berlin: Luchterhand Verlag, 1962.
–. *Der eindimensionale Mensch.* Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied/Berlin: Luchterhand Verlag, 1967.
–. In einer häßlichen Welt kann es keine Freiheit geben in: Wolf, C. *Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten.* München, Paul List, 1971, S. 55–70.
–.Revolution und Kritik der Gewalt. In: BULTHAUP, P. *Materialien zu Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
–. Existenzialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L Être et le Néant in: *Schriften Bd. 8*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1984, 7–40.
MARIÁTEGUI, J.C. *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen.* Verlag Exodus, Berlin und Fribourg 1996).
MARX, K. *Der 18. Brumaire des Luis Bonaparte.* Berlin: Dietz Verlag, 1953.
–. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Marx Engels Werke* (MEW), Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1958. (1958a)
–. *Zur Kritik der Nationalökonomie.* Berlin: Dietz Verlag, 1958. (1958b)
–. Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern in: *MEW Bd. 1*, Berlin, Dietz Verlag, 1958 (1958c)
–. *Das Kapital* Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1961. (1961a)
–. *Das Kapital* Bd.3. Berlin: Dietz Verlag 1961. (1961b)
–. *Kritik des Gothaer Programms.* Berlin: Dietz Verlag, 1963.
–. Ökonomisch-philosophisches Manuskript (1844) in: *MEW Ergänzungsband.* Berlin, Dietz Verlag, 1968, p. 546.
MARX, K. und ENGELS, F. *Die heilige Familie.* Berlin: Dietz Verlag, 1953.

–. Manifest der Kommunistischen Partei. In: *MEW* Bd. 4. Berlin, Dietz Verlag, 1972.
–. Die Deutsche Ideologie in: *MEW* 3, Berlin 1969, p. 27.
–. MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro.* A Escola de Frankfurt, a melancholia e a revolução. São Paulo. Editora Brasiliense, 1989.
METHE, W. *Ökologie und Marxismus.* SOAK-Verlag, Hannover, 1981.
MÉSZÁROS, I. *Para além do capital. Rumo a uma teoria da transição.* Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/boitempo editorial, 2002.
MEYER-CLASON, C. (Hrsg.) *Lateinamerikaner über Europa*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1987.
MITTELSTÄDT, H. SCHULENBURG, L. *Der Wind der Veränderung. Die Zapatisten und die soziale Bewegung in den Metropolen. Kommentare und Dokumente.* Hamburg: Edition Nautilus Lutz Schulenburg, 1997.
MONTALBÁN, M.V. *Marcos. Herr der Spiegel.* Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2000.
MOSÈS, S. *Der Engel der Geschichte.* Franz Rosenzweig. Walter Benjamin. Gerhom Scholem. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1992.
MÜLLER, M. *De politia sive republica Hebraerorum exercitatio*, Helmstedt 1648.
NIETZSCHE, F. Götzendämmerung. In: *Werke* Bd. 2(org. Karl Schlechta). München, Carl Hanser Verlag, 1969.
–. Jenseits von Gut und Böse. In. *Werke* Bd. 2.
–. Zur Genealogie der Moral. In. *Werke* Bd. 2.
–. Der Antichrist. In: *Werke* Bd. 2.
PANIKKAR, R. La mística del diálogo. Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt con Raimon Panikkar. In: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (org.). *Anuario de Teologias Contextuales* 1993. Frankfurt a.M., Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1994.
PAZ, A. *Durruti.* Leben und Tode des spanischen Anarchisten. Hamburg. Edition Nautilus, 1994.
PRESSLER, G. K. *Benjamin Brasil.* Die Walter Benjamin Rezeption in Brasilien (1960–1990). São Paulo 1995, USP (tese de doutorado)
RAGAZ, C. MATTMÜLLER, M. RICH, A. *Leonhard Ragaz in seinen Briefen.* Zürich, Bd. 1966, Bd. 2, 1992.
RAU, H. *Gandhi.* Reinbek: Rowohlt, 1970.
REDAKTION (HG.). *Chiapas und die Internationale der Hoffnung.* Köln: Neuer ISP-Verlag, 1997.
REICH, W. *Massenpsychologie des Faschismus.* Berlin, Malik Verlag, 1932.
ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1990.
ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo.* São Paulo, Editora Brasiliense,1987.
.- *Édipo e o anjo. Itinerários freudianos em Walter Benjamin.* São Paulo. Editora Brasiliense, 1990.

SAÑA, H. *Das Ende der Gemütlichkeit.* Eine Bilanz der Krise unserer Zeit. Hamburg, Verlag Rasch und Röhrig, 1992.
SANTOS, B.d.S. *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (2002a)
.- *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (2002b)
SCHILLER, H.-U. *Bloch-Konstellationen.* Utopien der Philosophie. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag, 1991.
SCHMID-NOERR, G. *Das Eingedenken der Natur im Subjekt.* Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
SCHMIDT, A. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx.* Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1962.
SCHMITT, C. *Politische Theologie.* Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München und Leipzig, 1922.
SCHOLEM, G. .*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1957.
–. *Über einige Grundbegriffe des Judentums.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970.
–. *Walter Benjamin* – Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1975.
–. *Walter Benjamin und sein Engel.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1983.
SCHWEPPENHÄUSER; G: et al. *Krise und Kritik.* Zur Aktualität der Marxschen Theorie. Lüneburg 1987.
SEEL, M. *Eine Ästhetik der Natur.* Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1991.
SIMMEN, A. (Hg.) *México. Aufstand in Chiapas.* Berlin Amsterdam: Edition ID-Archiv, 1994.
STEINERT, H. *Kulturindustrie.* Münster. Westfälisches Dampfboot, 1988.
TAUBES, J. (Hrg.) Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen *Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 1,* München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Fink Verlag, 1983.
–. Bd. *3 Theokratie,* 1987.
–. Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? In: BOLZ/FABER (Hrg.). *Antike und Moderne.* Zu Walter Benjamins ‚Passagen'. Würzburg, 1986.
–. Martin Buber und die Geschichtsphilosophie. In: Jacob Taubes. *Abendländische Eschatologie.* München, Verlag Matthes & Seitz, 1991.
–. *Die politische Theologie des Paulus.* München, Verlag Matthes & Seitz, 1993.
THEISSEN, G. *Studien zur Soziologie des Urchristentums.* Tübingen. J.C.B. Mohr, 1979.
THEODOR W. ADORNO-ARCHIV, *Adorno. Eine Bildmonografie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
THIELEN, H., *Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung.* Hamburg, Argument Verlag, 1991.

–. *Subversion und Gemeinschaft. Befreiung in der Zeitenwende.* Hamburg, Nautilus Verlag Lutz Schulenburg, 1993.
–. *Befreiung. Perspektiven jenseits der Moderne.* Würzburg, Echter Verlag, 1994.
–. *Diskurs und Widerstand. Philosophie der sozialen Praxis.* Unkel/Bad Honnef, Horlemann Verlag, 1995.
–. *Além da modernidade? Para a globalização de uma esperança conscientizada.* Petrópolis/Brasilien, Vozes, 1998.
–. *Ecologia crítica. Conviver e cooperear com a natureza.* São Leopoldo: Unisinos, 2001.
TIEDEMANN, R. Historischer Materialismus oder politischer Messianismus. In: Peter Bulthaup (Hrg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte".* Frankfurt a.M., Surhkamp Verlag, 1975.
.- *Studien zur Philosophie Walter Benjamins.* Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag, 1972.
TILLICH, P. Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker. *In: Gesammelte Werke.* Bd. VI. Stuttgart, Kreuz Verlag, 1963.
TOPITAS (Hrg) *Ya basta. Der Aufstand der Zapatistas.* Hamburg: Verlag Libertäre Assoziation, 1994.
TRAINE, M. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.* Die Frankfurter Schule und Lateinamerika. Concordia Monografien, Aachen 1994.
TÜRCKE, C. *Vermittlung als Gott.* Metaphysische Mucken und theologische Grillen didaktisierter Wissenschaft. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag,1986.
–. Die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik. In: Gerhard Schweppenhäuser et al. *Krise und Kritik.* Zur Aktualität der Marxschen Theorie. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag, 1987.
–. *Kassensturz.* Zur Lage der Theologie. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1992.
ULLRICH, O. *Technik und Herrschaft.* Vom Handwerk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1979.
VALENTIN, R. A. *Religion.* Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martís. Aachen, Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1993.
VEERKAMP, T. *Autonomie und Egalität.* Berlin 1994.
–. Das Scheitern des Messianismus. in: *Texte und Kontexte.* Exegetische Zeitschrift. Berlin 1996.
VERBAND DER DEUTSCHEN JUDEN (org.) *Die Lehren des Judentums – nach den Quellen* – Erster Teil: Die Grundlagen der jüdischen Ethik. Mit Einleitungen von Leo Baeck, Siegfried Bernfeld, Samuel Hochfeld und Abraham Loewenthal. Berlin, C.A. Schwetzschke & Sohn Verlagsbuchhandlung, 1922.

VIDALES, R. Die Theologie des Imperiums. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrg.). *Verändert der Glaube die Wirtschaft?* Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Freiburg Basel Wien, Herder Verlag, 1991.

WEBER, M. Die drei Typen der legitimen Herrschaft. In: Max Weber. *Soziologie Weltgeschichtliche Analysen Politik,* München, Verlag Alfred Kröner, 1956. (1956a)

–. Politik als Beruf In: Max Weber. *Soziologie Weltgeschichtliche Analysen Politik,* München, Verlag Alfred Kröner, 1956. (1956b)

–. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988. (1988a)

–. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. In: Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III.* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988. (1988b)

WEHR, G. *Paul Tillich.* Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1979.

WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule.* Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München, Carl Hanser Verlag, 1986.

WISCHKE, M. *Kritik der Ethik des Gehorsams.* Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M., Verlag Peter Lang, 1993.

WITTE, B. *Walter Benjamin.* Reinbek: Rowohlt, 1985.

WOLZOGEN, H. D. v. „Wie steht es mit dem Sozialist?" Sozialismus, Deutschtum, Judentum im Briefwechsel Gustav Landauers und Fritz Mauthners in: Ludger Heid und Arnold Paucker (ed.), *Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933.* Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Tübingen.

AUTONOMIE UND WÜRDE – KRITIK UND PRAXIS – UTOPIE UND KREATIVITÄT
FÜR EINE KRITISCHE UND SOLIDARISCHE THEORIE NEUER BEFREIENDER PRAXEN

Vorstellung eines Projektes – und Einladung zur Mitarbeit – kritischer Forschung und eingreifender Publizistik und Bildung zur bedingungslosen Verwirklichung und Verteidigung der Würde des Menschen und der Natur

Wir sind das Ende,
Der Beginn
Und die Kontinuität
Wir sind!

Seien wir Realisten
Versuchen wir das Unmögliche!!

Das große
Bleibt groß nicht
Und klein nicht das Kleine:
Die Nacht hat zwölf Stunden
Dann kommt UNSER Tag!

Ich bin gekommen,
Ein Feuer anzuzünden auf Erden.
Was wollte ich lieber,
Denn es brennete schon!

Heute ist der Kampf für das Leben,
Für den Eros,
Der politische Kampf

Heute noch,
Hier und Jetzt

PRÄSENTATION

Heute sind wir Zeugen der offenen Krise des postmodernen Diskurses und der postmodernen Formen repressiver und gewalttätiger Politik, einschließlich des Neoliberalismus und der ihm zugrunde liegenden krisenförmigen kapitalisti-

schen Realität. Und wir sind Zeugen der unvorstellbaren Zerstörungen, die dieser Diskurs, diese Politik und diese Wirtschaft verursacht haben.
Darum sind am Beginn des XXI. Jahrhunderts Erfindungen in der Perspektive von Versöhnung und Güte zwischen den Menschen und mit der Natur unabweisbar notwendig,[166].

Einzig ein freies und gerechtes, daher auch gutes Leben kann Grundlage des sonst bloß defaitistisch, um nicht zu sagen: feige, daher vergeblich beschworenen Überlebens sein. Das allein – nicht als Komponente von *gutem* Leben – müsste im Wortsinne „totsicher" untergehen in den Sackgassen der Naturausbeutung, der Kapitalverwertung und der Machtpolitik – alle drei heute in struktureller und existenzieller Krise, daher negative Seite unserer Hoffnung.

In der theoretischen Grundlegung einer so kritischen wie solidarischen Begleitung dieser Perspektive begegnen sich ältere Kritische Theorie – die Ansätze von Marx und von Freud und die Kunst dialektischen Arbeitens einschliessend – kritische Humanwissenschaften, jüdische Religionsphilosophie, die emanzipatorische politische und die psychoanalytisch und kulturtheoretisch fundierte Theologie und die Philosophie und Theologie der Befreiung, nicht nur in Lateinamerika.

Sie begegnen sich auf Wegen kreativer Synthesen in einer neuen interdiskursiven und interkulturellen Rationalität. Sie wird hier kritische und solidarische Theorie neuer befreiender Praxen genannt – zentriert in den miteinander vermittelten Begriffs- und Praxisrichtungen Kritik, Utopie und Kreativität.

Zu einer solchen Praxistheorie wurden bisher vom Autor des Projektes eine Reihe von Beiträgen veröffentlicht beziehungsweise im Manuskript zur Veröffentlichung fertiggestellt. Sie sind inter- bis transdisziplinär, innerhalb von zwei Themenbereichen: Sozialphilosophie/Theorie der Gesellschaft und Entwicklungstheorie und -politik. Auf den folgenden Seiten werden sie dokumentiert.

Gegen den unter unseren Augen zu Ende gehenden Zeitgeist von Beliebigkeit, Larmoyanz und Resignation und fundiert in einem kritischen Realismus, deuten sich darin die Grundrisse eines befreiten Lebens jenseits der kapitalistischen und staatlichen Unterdrückung und Wege zu ihnen an.

Das Projekt ist doppelt offen: was den theoretischen Rahmen und was weitere Konkretisierungen angeht. Zudem leuchtet unmittelbar ein, daß es nach Anspruch und Umfang auf Vergesellschaftung angelegt ist. Deren Form wäre eine Assoziation mit einem autonomen Institut freier Forschung und Vermittlung in vielfältigsten Formen.

[166] Nicht zu verwechseln mit blinder Harmlosigkeit. Denn, wie schon Jeshua Ben-Josef gelehrt hat: die Sanftmut der Tauben wird falsch, wenn sie nicht gepaart ist mit der Klugheit der Schlangen; ebenso gilt das Umgekehrte.

Aus beiden Gründen heraus ist die Dokumentation auch eine Einladung zu Gedankenaustausch und Mitarbeit. Verpflichtend allein sind Kritik, Widerstand, Überwindung und Kreativität in einer grundlegenden und langfristigen Perspektive, deren Realisierungen jedoch allein und immer erneut im jeweiligen Jetzt und aufs Ganze des Lebens bezogen geschehen – zumindest beginnen sie nur so, sich zu entfalten.

Der Stand des objektiven Geistes heute zeigt an, dass der Boden für die Aussaat einer solchen gesellschaftlichen Form des Projektes – nach den postmodern-neoliberalen Blockierungen und Rückwärtsgängen der vergangenen etwa 20 Jahre, *sub specie eternitatis* indes *une quantité negligable* – heranzureifen beginnt in einer Lage allerhöchster Gefahr..

Wo ein potenziell wirkungsmächtiges Neues sich bemerkbar macht, da handelt es sich nicht darum, das Fahrrad noch einmal zu erfinden, oder um jene Art Neues, die schon morgen als nichts weiter denn als Müll erscheint. Sondern es handelt sich um: Aktualisierung, als kritische Transformation unabgegolten Gegenwart und gegenwärtig werdende Zukunft beleuchtender Vergangenheit; Vergegenwärtigung konkret-utopischer Zukunft; schließlich Konfrontation mit den Gefahren und Chancen des jeweiligen Augenblicks. Eben darum, und nicht aus Nostalgie oder Traditionalismus, und weil das Bekannte, gerade weil es nur bekannt, nicht jedoch schon erkannt ist – wie mit Hegel gewußt werden kann und muß – wurden weiter oben Quellen angezeigt, als Gegenwart von Zukunft, zu dechiffrieren in mächtig ins Heute einschlagender ungewordener Vergangenheit, wie wir, beispielsweise, von Benjamin, Bloch und Freud wissen.

Also gelten (er)neu(t) so inspirierter und energischer Begriff wie welterschließende, bewahrend-schaffende Tat!

Kontakt: Prof. Dr. Helmut Thielen, BR-93218–240 SAPUCAIA DO SUL, Região Metropolitana de Porto Alegre, RS., Rua Major de Souza Lima 443, Bairro São José, BRASIL. Tel. (0055) (51) 452 6323; e-mail: t.skepsis@terra.com.br